سیّد طاہر حسین گیاوی

کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

تفصیلات

نام کتاب ———— احسن التنقیح لرکعات التراویح
مولف ———— مناظر اسلام حضرت مولانا طاہر حسین صاحب گیاوی
ناشر ———— کتب خانہ نعیمیہ دیوبند
سن اشاعت ———— ذی قعدہ ۱۴۱۷ھ مطابق اپریل ۱۹۹۷ء
قیمت ————

ملنے کے پتے

۱:- دار العلوم حسینیہ ڈنڈیلہ کلاں پوسٹ رہلا ضلع پلاموں (بہار)
۲:- مولوی محمد زاہد حلیمی مقام سمریا پوسٹ خاص ضلع بھاگل پور (بہار)
۳:- مکتبہ حلیمی لبوکھر پوسٹ باراہاٹ ضلع بانکا (بہار)
۴:- شاہ فیصل مقام سرکی چک پوسٹ سندیش ضلع بھوجپور (بہار)
۵:- کتب خانہ نعیمیہ دیوبند سہارنپور (یوپی)

۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نگاہِ اوّلین

الحمد للہ ربّ العالمین والصلوٰۃ والسلام علی سید المرسلین وعلیٰ آلہٖ وصحبہٖ اجمعین،

ہندوستان میں ابھی سو سال ڈیڑھ سو سال پہلے انگریزی دورِ حکومت میں ایک فرقہ غیر مقلدین کے نام سے وجود میں آیا اور اس نے حدیث نبوی سے ان چند حدیثوں کو اپنا مذہب قرار دیا جن میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے اور اپنا زور اسی پر صرف کیا، جیسے فاتحہ خلف الامام، آمین بالجہر والسر، رفع یدین و عدم رفع یدین، رکعاتِ تراویح اور ائمہ اربعہ کی تقلید، ان چند مسائل کو لیکر مسلمانوں میں اختلاف پیدا کرنے کی جد وجہد کی اور حنفیوں کے خلاف ایک محاذ کھول دیا، اس وقت کے حکمرانوں نے شہ دی جس سے ان کو حوصلہ ملا اور حنفیوں کو طعنہ دینے لگے کہ ان کا عمل حدیثوں پر نہیں ہے، پہلے انھوں نے صرف نظر کیا کہ یہ حکمرانوں کا لایا ہوا فتنہ ہے مگر کب تک، بالآخر عوام کیخاطر حنفیوں کو جواب دیا اور یہ ثابت کرنا ضروری ہوگیا کہ وہ حدیثوں پر ہی عمل کرتے ہیں اور ساری حدیثوں کا ذخیرہ ان کے سامنے ہے اور سبھوں پر عمل کی سعی کرتے ہیں۔

غیر مقلدین کے ان ہی گنے چنے چند مسائل میں ایک مسئلہ تراویح کا ہے کہ اسکی کتنی رکعتیں ہیں اس مسئلہ پر ایک رسالہ محدث جلیل ابوالمآثر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی قدس سرہٗ کا یہ نام "رکعات تراویح" ہے، سچ پوچھئے تو وہ بہت کافی ہے

جس میں آپ نے دلائل کی روشنی میں بیس ۲۰ رکعتیں ثابت کی ہیں اور بتایا ہے کہ عہد صحابہ رض سے لیکر اب تک تمام ممالک اسلامیہ اور دوسرے ملکوں میں اسی پر مسلمانوں کا عمل جاری ہے، ائمہ اربعہ جن کا مسلک تمام دنیا میں جاری ہے اور مسلمان عمل پیرا ہیں سبھوں کے نزدیک بیس (۲۰) رکعت ہی ثابت ہے اور اسی پر عمل چلا آرہا ہے، مگر یہ غیر مقلدین اس کو ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں اور اس کی مخالفت میں یہ باور کرانے کی سعی کرنے لگے کہ اسکی رکعتیں صرف آٹھ ہیں بیس ۲۰ نہیں ہیں۔ بنارس جو مئو سے قریب ہے وہاں کے غیر مقلدین نے اس کے خلاف کچھ لکھنا ضروری سمجھا۔

چنانچہ اسی موضوع پر بنارس کے غیر مقلدین نے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے "تراویح کے رکعتوں کی تعداد اور احناف" اس میں بطور خود اس مسئلہ پر قلم فرسائی کی ہے اور احناف پر طعن و تشنیع کی ہے جو ان کا قدیم طریقہ ہے۔

مناظر اعظم ہند حضرت مولانا سید طاہر حسین صاحب گیاوی زید مجدہٗ کو کہا گیا کہ اس کا جواب تحریر فرمادیں چنانچہ انہوں نے اپنی بیش نظر کتاب "احسن التنقیح لرکعات التراویح" میں اس رسالہ کا مدلل جواب لکھا ہے جو پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔ جس میں غیر مقلدین کے دعوائے حدیث دانی کا پول کھول کر رکھ دیا ہے کہ یہ کس قدر غلطی میں مبتلا ہیں اور دنیا کو غلط فہمی میں مبتلا کرنے کی جدوجہد کی ہے احادیث کے رواۃ پر کافی بحث کی ہے اور حنفیوں کے مسلک صحیح ہونے پر دلائل یکجا کر دیا ہے ماشاء اللہ یہ جواب جاندار اور عالمانہ ہے۔

یہ کتاب عرصہ سے کتابت شدہ رکھی ہوئی تھی میں نے مناسب جانا کہ یہ کتاب کسی طرح چھپ جائے اور اہل علم کے سامنے آجائے تاکہ دنیا جان لے کہ غیر مقلدین کا مبلغ علم کیا ہے۔ مجھے مسرت ہے کہ کتبخانہ نعیمیہ دیوبند اب اسے چھاپ رہا ہے۔

میں بھائی محمد انس مالک کتب خانہ نعیمیہ دیوبند کا شکر گذار ہوں کہ میری درخواست انھوں نے قبول کرلی ہے۔ اللہ تعالیٰ انہیں جزائے خیر عطا کرے (آمین)

امید ہے کہ اس کتاب سے غیر مقلدوں کی ساری غلطیاں جاتی رہیں گی اور وہ راہِ راست پر آجائیں گے اور امت میں تفریق ڈالنے کے عذاب سے اپنی جماعت کو بچالیں گے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں صحیح راستہ پر آجانے کی توفیق ارزانی فرمائے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

والسلام

دعاؤں کا محتاج **محمد زاہد حلیمی** بھاگل پوری

دار العلوم دیوبند

۲۱ ذی قعدہ ۱۴۱۶ھ

تقریظ

محدثِ کبیر حضرت مولانا عبدالحق صاحب اعظمی مدظلہ
شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ط

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم، اما بعد

بیس رکعت تراویح سے متعلق اکابر علماء کرام کی بہت سی مدلل و مفصل تصانیف موجود ہیں جو اہل حق کے لئے مفید اور راہنما ثابت ہو رہی ہیں لیکن جس جماعت کا شیوہ ہی حق سے انحراف ہو چکا ہو اس کے لئے دلائل کے لاکھ دفاتر پیش کئے جائیں بے سود ہیں، انکا تو طریقہ ہی ائمہ کرام پر اعتراضات و طعن و تشنیع بن چکا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے اکثر تو علم سے محروم ہیں اور جن کے اندر کچھ شد بد ہے ان کو ائمہ کرام اور مشائخ رحمہم اللہ سے ایک قسم کا عناد معلوم ہوتا ہے اعتراضات اور طعن دو ہی وجہ سے ہوا کرتے ہیں، ایک عدم علم اور دوسرے عدم محبت، اور یہ جماعت یعنی غیر مقلدین ان دونوں چیزوں سے محروم ہے اس لئے ائمہ کرام اور ان کے مقلدین حضرات کسی مسئلہ پر کتاب و سنت سے کتنے ہی ٹھوس دلائل پیش کریں، ان کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہوں گے۔

اللہ جل شانہٗ فاضل محقق مناظر اسلام حضرت مولانا محمد طاہر حسین صاحب گیاوی کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے بھی بطور اتمام حجت مسئلہ عددِ رکعتِ تراویح

پر ایک مفصل اور مدلل جامع کتاب " احسن التنقیح لرکعات التراویح " تالیف فرما کر امت پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے جس میں مؤلف موصوف نے ، ا کتابوں کے حوالوں سے مسئلۂ مبحوثہ پر دلائل قویہ اور مخالف کے اعتراضات کے مسکت جوابات فراہم فرما کر اہلِ انصاف کیلئے راہِ حق کیطرف راہنمائی فرمادی ہے۔

اللہ جل شانہٗ ہادیٔ مطلق ہیں جس سے اور جس وقت چاہیں گم گشتۂ راہ کو راہِ ہدایت دکھا سکتے ہیں۔ اللہ رب العزت سے دعا ہے کہ اس کتاب کو ذریعۂ ہدایت بنا کر شرفِ قبولیت سے نوازیں اور جو لوگ مسئلۂ مبحوثہ میں حیران و سرگرداں ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے رہتے ہیں انکو حق بات قبول کرنیکی توفیق مرحمت فرمائیں (آمین)

والسلام

ناکارہ **عبدالحق** غفرلہٗ

خادم دارالعلوم دیوبند

۲۷ / اکتوبر ۹۶ء

فہرست مآخذ ومراجع

نمبر	نام کتاب	نام مصنف
۱	صحیح بخاری	محمد بن اسمٰعیل بخاری
۲	صحیح مسلم	امام مسلم
۳	ترمذی	ابو عیسیٰ ترمذی
۴	ابوداؤد	امام ابوداؤد
۵	نسائی	امام نسائی
۶	ابن ماجہ	امام ابن ماجہ
۷	موطا امام مالک	امام مالک
۸	موطا امام محمد	امام محمد
۹	مصنف عبدالرزاق	امام عبدالرزاق
۱۰	مصنف ابن ابی شیبہ	امام ابن ابی شیبہ
۱۱	مستدرک	امام حاکم
۱۲	سنن بیہقی	امام بیہقی
۱۳	المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ	ابن حجر عسقلانی
۱۴	نیل الاوطار	علامہ شوکانی
۱۵	بلوغ المرام	ابن حجر عسقلانی
۱۶	نصب الرایہ	علامہ زیلعی
۱۷	تلخیص الحبیر	ابن حجر عسقلانی
۱۸	فتح الباری	ابن حجر عسقلانی
۱۹	عمدۃ القاری	علامہ بدرالدین عینی
۲۰	عون المعبود	شمس الحق عظیم آبادی
۲۱	بذل المجہود	مولانا خلیل احمد انبیٹھوی
۲۲	مرقاۃ	ملا علی قاری
۲۳	مشکوٰۃ	ولی الدین خطیب
۲۴	مرعاۃ	عبداللہ مبارکپوری
۲۵	تحفۃ الاحوذی	عبدالرحمٰن مبارکپوری
۲۶	معارف السنن	علامہ محمد یوسف بنوری
۲۷	لمعات	شیخ عبدالحق محدث دہلوی
۲۸	اشعۃ اللمعات	"
۲۹	اوجز المسالک	شیخ محمد زکریا
۳۰	شرح المسلم	علامہ نووی
۳۱	سنن دارمی	امام دارمی
۳۲	طحاوی	امام طحاوی
۳۳	التعلیق الصبیح	مولانا محمد ادریس کاندھلوی
۳۴	مسند امام احمد بن حنبل	امام احمد
۳۵	مختصر قیام اللیل	علامہ مقریزی

۳۶ مجمع الزوائد — نورالدین ہیثمی

۳۷ صحیح ابن خزیمہ — ابن خزیمہ

۳۸ کتاب الام — امام شافعی

۳۹ تنویر الحوالک — جلال الدین سیوطی

۴۰ آثار السنن — علامہ شوق نیموی

۴۱ غایۃ المامول شرح التاج الجامع للاصول — شیخ ناصف علی

۴۳ مظاہر حق — نواب قطب الدین دہلوی

۴۴ زرقانی شرح موطا — علامہ زرقانی

۴۵ زاد المعاد — ابن قیم

۴۶ ما ثبت بالسنۃ — شیخ عبدالحق دہلوی

۴۷ اعلاء السنن — ظفر احمد تھانوی

۴۸ تحفۃ الاخیار فی احیاء سنۃ الابرار — علامہ عبدالحی فرنگی محلی

۴۹ العرف الشذی — علامہ انور شاہ کشمیری

۵۰ روح المعانی — علامہ آلوسی

۵۱ احکام القرآن — ابوبکر جصاص

۵۲ الفتاوی الحدیثیہ — ابن حجر مکی

۵۲ فیض الباری — علامہ انور شاہ کشمیری

۵۴ فتاوی ابن تیمیہ — علامہ ابن تیمیہ

۵۵ مجمع البحار — محدث پٹنی

۵۵ فتاوی قاضی خان — امام قاضی خان

۵۶ فتاوی عالمگیری — مجلس علماء احناف

۵۷ فتاوی رحیمیہ — عبدالرحیم لاجپوری

۵۸ فتاوی عزیزی — شیخ عبدالعزیز دہلوی

۵۹ فتاوی عبدالحی — علامہ عبدالحی فرنگی محلی

۶۰ فتاوی شامی — ابن عابدین شامی

۶۱ رسائل الارکان — علامہ عبدالعلی بحر العلوم

۶۲ تنزیہ الشریعہ — ابن العراق

۶۳ کتاب الاذکیاء — ابن الجوزی

۶۴ تہذیب التہذیب — ابن حجر عسقلانی

۶۵ اصابہ فی معرفۃ الصحابہ — "

۶۶ لسان المیزان — "

۶۷ تذکرۃ الحفاظ — ذہبی

۶۸ میزان الاعتدال — "

۶۹ المغنی — "

۷۰ العبر فی خبر من غبر — "

۷۱ کتاب الثقات — ابن حبان

۷۲ تاریخ بغداد — خطیب بغدادی

۷۳ شذرات الذہب — عبدالحی بن العماد حنبلی

۷۴ استیعاب — ابن عبدالبر

۷۵ الکمال فی اسماء الرجال — ولی الدین خطیب

نمبر	کتاب	مصنف
۷۶	کتاب الکنیٰ	دولابی
۷۷	تراجم الاحبار	محمد ایوب مظاہری
۷۸	شرح نخبۃ الفکر	ابن حجر عسقلانی
۷۹	توجیہ النظر	علامہ طاہر جزائری
۸۰	تلقیح فہوم اہل الاثر	ابن جوزی
۸۱	تدریب الراوی	علامہ سیوطی
۸۲	فتح المغیث	علامہ سخاوی
۸۳	کفایہ	ابوبکر خطیب
۸۴	الرفع والتکمیل مع تعلیق الشیخ عبد الفتاح ابو غدہ،	عبد الحی فرنگی محلی
۸۵	الاجوبۃ الفاضلۃ للعشرۃ الکاملۃ	"
۸۶	علوم الحدیث	ابن صلاح
۸۷	مقدمہ نصب الرایہ	مجلس علمی ڈابھیل
۸۸	قواعد فی علوم الحدیث مع تحقیق الشیخ عبد الفتاح ابو غدہ	ظفر احمد تھانوی
۸۹	فتح القدیر	ابن ہمام حنفی
۹۰	عنایہ شرح ہدایہ	علامہ اکمل الدین بابرتی
۹۱	مالا بد منہ	قاضی ثناء اللہ پانی پتی
۹۲	شرح نقایہ	ملا علی قاری حنفی
۹۳	طحطاوی علی مراقی الفلاح	علامہ طحطاوی
۹۴	ازالۃ الخفاء	شاہ ولی اللہ دہلوی
۹۵	حجۃ اللہ البالغہ	"
۹۶	کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ	عبد الرحمن جزیری
۹۷	طبقات الشافعیۃ الکبریٰ	تاج الدین سبکی
۹۸	البدایہ والنہایہ	ابن کثیر
۹۹	المنتقی	ذہبی
۱۰۰	بحر الرائق	ابن نجیم حنفی
۱۰۱	تاریخ یعقوبی	احمد بن ابی یعقوب
۱۰۲	منحۃ الخالق علی بحر الرائق	ابن عابدین شامی
۱۰۳	المغنی (فقہ حنبلی)	ابن قدامہ حنبلی
۱۰۴	ارشاد المسترشد (فقہ حنبلی)	عبد اللہ بن محمد
۱۰۵	الشرح الصغیر (فقہ مالکی)	ابوالبرکات احمد بن محمد
۱۰۶	بدایۃ المجتہد	ابن رشد اندلسی
۱۰۷	غنیۃ الطالبین	شیخ عبد القادر جیلانی
۱۰۸	احیاء العلوم	امام غزالی
۱۰۹	الرای النجیح	محدث گنگوہی
۱۱۰	مصابیح التراویح	مولانا نانوتوی
۱۱۱	المصابیح	علامہ سیوطی
۱۱۲	التوضیح عن رکعات التراویح	مولانا ابوالقاسم رفیق
۱۱۳	رکعات تراویح مع ذیل	مولانا حبیب الرحمن اعظمی
۱۱۴	رکعات تراویح مع اضافات وضمیمہ	عبد اللہ نماز پوری
۱۱۵	انوار مصابیح	نذیر احمد املوی
۱۱۶	صلوٰۃ تراویح	مولوی محمد سلیمان مئوی
۱۱۷	الانتقاد الرجیح	نواب صدیق حسن خان

فہرست

افتتاحیہ

حضرت مولانا و مفتی ابو القاسم صاحب نعمانی شیخ الحدیث
جامعہ اسلامیہ ریوڑی تالاب بنارس

تعداد رکعات تراویح کا مسئلہ علمائے امتِ مسلمہ کے درمیان کبھی اس طرح موضوعِ بحث نہیں رہا جس طرح اس فرقہ کے ظہور کے بعد سے بن گیا ہے جس کے افراد کو عرفِ عام میں غیر مقلد کہا جاتا ہے اور جو خود مختلف اوقات میں حسبِ ضرورت اپنا نام بدلتے رہتے ہیں، کبھی محمدی کبھی سلفی اور کبھی اہلحدیث کا نام اختیار کر لیتے ہیں۔ محدث جلیل حضرت مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی کے بقول اس فرقہ کے ظہور سے قبل دنیا کی کسی مسجد میں بیس رکعت سے کم تراویح باجماعت کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا۔ ائمہ اربعہ کے متبعین ہمیشہ بیس رکعت یا اس سے زائد تراویح پڑھتے رہے اور کبھی کسی نے یہ آواز نہیں اٹھائی کہ آٹھ رکعت سے زائد نمازِ تراویح خلافِ سنت ہے، نہ اس سلسلے میں کوئی پمفلٹ تقسیم کیا گیا، نہ قدآدم اشتہار آویزاں کیا گیا۔

لیکن وہ جماعت یا فرقہ جس کا کل سرمایۂ امتیاز طلاق اور نماز کے چند مسائل میں تمام امتِ مسلمہ سے جدا گانہ روش ہی ہے۔ اس نے ایک اہم جماعتی فریضہ کی طرح مسئلہ رکعات تراویح کو وقتاً فوقتاً چھیڑ کر پرسکون ماحول میں ہیجان اور تموج پیدا کرنے کو اپنا معمول بنا لیا ہے۔ چنانچہ اسی سلسلے کی ایک کڑی وہ کتابچہ بھی ہے جو چند سال قبل جامعہ سلفیہ بنارس کے "ادارۃ البحوث الاسلامیہ والدعوۃ والافتاء" کی جانب سے شائع ہوا جس کا عنوان تھا "رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف"

اس عنوان کے سلسلے میں یہ چبھتا ہوا سوال اپنی جگہ ہے کہ آخر رکعات تراویح کے سلسلے میں علمائے احناف ہی پر خصوصی نظر کرم کیوں فرمائی گئی جبکہ بیس رکعت تراویح کا معمول احناف ہی کی طرح شوافع، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں بھی رہا ہے اور شوافع کی ایک بڑی تعداد جنوبی ہند میں آباد اور اپنے مسلک پر عامل ہے اور یہی معمول حرمین شریفین زادہما اللہ شرفاً کی مساجد میں بھی رہا ہے۔ اس سوال سے قطع نظر نفس مسئلہ سے متعلق کتاب کے مقالہ نگاروں نے جو فنی چابک دستیاں دکھلائی ہیں وہ قابل داد ہے۔ یہاں صرف ایک بات عرض کرنا چاہتا ہوں کہ کتابچے میں جتنے علمائے کرام کے اقوال نقل کیے گئے ہیں ان سب کے بارے میں یہی تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہ حضرات بھی بیس رکعت تراویح کو خلاف سنت ہی سمجھتے رہے ہوں گے۔ حالانکہ ان سب علماء کا مسلک یہ ہے کہ تراویح کی بیس رکعتیں ہی معمول بہا اور مسنون ہیں۔ مطبوعہ رسالے میں ان علمائے کرام کا مسلک اور عمل نہیں ذکر کیا گیا۔ بعض علماء کی وہ انفرادی رائے جو تردید کی خاطر کسی کتاب میں نقل کی گئی ہے، اس کو اس کتاب کے حوالے سے اس طرح نقل کیا گیا ہے جس سے صاحب کتاب کی حیثیت اس مسلک کے راوی اور ناقل جیسی ظاہر ہوتی ہے۔ ہم اپنے اس مختصر سے پیش لفظ میں وہ تمام تفصیلات پیش نہیں کر سکتا نہ ہی زیر نظر کتاب میں فاضل مؤلف نے اس پر کوئی خاص توجہ دی ہے، کتاب میں اصل مسئلے کے دلائل سے محققانہ بحث کی گئی ہے۔ ممکن ہے کتاب میں زبان و بیان کے لحاظ سے کہیں کوئی خامی نظر آئے یا کسی بحث کے اندر طوالت کا احساس ہو لیکن ناظرین کو مولف کی عرق ریزی اور جانفشانی کی قدر کرتے ہوئے دلائل کے ماحصل پر نظر رکھنی چاہیے۔ بالخصوص، بیس رکعات تراویح کے ثبوت میں ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی مرفوع روایت کے سلسلے میں مصنف نے جو گفتگو کی بلاشبہ اس تفصیل کے ساتھ پہلی بار وہ کسی کتاب کی زینت بنی ہے۔ ہمیں امید ہی نہیں یقین ہے کہ ادارۃ البحوث الاسلامیہ والدعوۃ والافتاء

جامعہ سلفیہ بنارس کی طرف سے کتاب کا جواب بھی شائع ہوگا۔ ہم اس کا خیر مقدم کریں گے۔ لیکن ہماری یہ خواہش ضرور ہوگی کہ دلائل کا جواب انہی کے ہموزن دلائل سے دیا جائے۔
واللہ ولی التوفیق۔

ابوالقاسم النعمانی
خادم تدریس جامعہ اسلامیہ
ریوڑی تالاب بنارس
۲۶ ستمبر ۱۹۸۲ء

غیر مقلد

جماعت یا فرقہ؟

حضرت مولانا اعجاز احمد صاحب اعظمی مدظلہ العالی

انسانی دنیا میں اختلاف کی تاریخ اتنی ہی پرانی ہے جتنی خود انسان کی۔ اگر کوئی مورخ انسانی اختلافات کی جستجو میں نکلے تو یہ تلاش اسے انسان کے بالکل ابتدائی عہد تک پہنچا کر چھوڑے گی۔ اختلافات کی کہانی اپنی نوعیت کے لحاظ سے دو خانوں میں بٹی ہوئی ہے، ایک خانہ میں ہم انسان کے ان فطری و طبعی اختلافات کی طویل فہرست دیکھتے ہیں جو قدرت کی جانب سے بنی نوع انسان کے مابین رکھے گئے ہیں، اس کی مثالیں عمروں کے تفاوت، امارت و غربت کے مظاہر، رنگ و روغن کے تنوع، ملکی و زمینی فرق، قبائل و عشائر کے امتیاز میں دیکھی جا سکتی ہے۔ انھیں آپ اختلاف کا نام دے لیجیے، تنوع کہیے، گوناگونی سے تعبیر کیجیے، لیکن ہے بہرحال اختلاف کی صورت اور بلاشبہ یہ اختلاف اسی وقت سے ہے جب سے انسان کا خمیر گوندھا گیا ہے، کون نہیں جانتا کہ چند متخالف و متحارب عناصر کو آمیز کر کے انسان کا پتلا تیار کیا گیا تھا اور پھر اسی اختلافی صورتحال کے تحت انسانی طبائع میں بھی اختلاف و انفراد کے جذبے نے پرورش پائی، خواہشات و میلانات میں تصادم ہوا، عزائم اور ارادوں میں ٹکراؤ ہوا

پھر انسان نے فطری اختلافات کے روزنوں سے چھلانگ لگا کر آپس میں ارادی اور اختیاری کشمکش شروع کر دی، یہیں سے اختلافات کی داستان دوسرے اسٹیج میں داخل ہو جاتی ہے، پھر اس تصادم اور ٹکراؤ کے نتیجے میں انسانیت مختلف فرقوں اور جماعتوں میں تقسیم ہو جاتی اور بٹتی جاتی ہے۔ انسانی اختلاف کی ان دو لہروں میں پہلی لہر تو بالکل فطری اور اضطراری ہے اور ہر جگہ موجود و مشاہد، انسان کا یہ اختلاف بذاتِ خود اس کے حق میں مضر نہیں، ان اختلافات کے باوجود بنی آدم اتحاد کی کسی نہ کسی مضبوط رسی میں بندھے رہتے ہیں خود بھی زندہ رہتے اور دوسروں کو بھی زندگی فراہم کرتے ہیں۔ ایک گھر کے چند افراد باوجودیکہ قد و قامت، رنگ و روغن، شکل و صورت کے لحاظ سے باہم متفاوت ہوتے ہیں لیکن "ہم خاندانی" کی رسی میں جکڑے رہتے ہیں، کبھی انھیں وطن کا رشتہ ایک لڑی میں پروئے رکھتا ہے۔ کبھی اتحادِ مقصد کی زنجیر انھیں باہم پیوست کیے رہتی ہے، کبھی وحدتِ دین انھیں مربوط رکھتی ہے۔ یہ تنوعات اگر اپنی حد پر رہیں تو صحیفۂ فطرت نہ صرف یہ کہ رنگ رنگ کے گل بوٹوں سے مزین رہے گا بلکہ انسانیت اپنی گوناگونی اور بوقلمونی رنگینیوں کی وجہ سے ایک ایسی جاذبِ نظر فضا پیدا کرے گی کہ ؎

زفرق تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست

لیکن قیامت تو اس وقت ٹوٹتی ہے، جب کوئی ظرفِ انسانی طبیعت ان اختلافات کو پھلانگ کر فتنہ و فساد کے شعلوں کو ہوا دینے لگ جاتی ہے۔ پھر یکایک انسانوں کا ایک طبقہ اس آگ میں جل اٹھتا ہے۔ انسانی فتنوں کی تاریخ اٹھا کر دیکھ لیجیے ہر ایک کے پیچھے کوئی بندۂ نفس بیٹھا اپنی ہوا و ہوس کی بھٹی انھیں قدرتی اختلافات کے ایندھن سے روشن کر کے اس کا دھواں دنیا میں پھیلا رہا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے صحیفہ حق و صداقت میں

انسانوں کو متنبہ کیا ہے کہ کان الناس امۃ واحدۃ فاختلفوا ، انسان
درحقیقت ایک جماعت کا نام ہے ، مگر کچھ لوگوں نے اختلاف کی بنا ڈالی - دین ایک ہی ہے
مگر ان الذین فرقوا دینھم وکانوا شیعا - کچھ لوگوں نے اپنا راستہ الگ بنایا
اور فرقہ کی صورت میں علیحدہ ہو گئے - انسان کا وہ پہلا اختلاف اس کے حق میں تنوع
اور رنگا رنگی اور یہ دوسرا اختلاف عذاب بے لطفی ،

بنی اسرائیل کے پاس علم وہدایت کی دولت آئی ، مگر انھوں نے اپنی خواہشات کے
نشے میں جماعت کی تکا بوٹی کر ڈالی اور بہتر فرقوں میں تقسیم ہو گئے اور یہ سب علم کے بعد ہوا
فما اختلفوا حتی جاء ھم العلم وما تفرق الذین اوتوا الکتاب الا
من بعد ما جاء تھم البینۃ - اہل کتاب تفرق وانتشار کے شکار جہالت کی راہ
سے نہیں ہوئے ، بلکہ یہ سب کچھ علم اور بینہ آجانے کے بعد ہوا -

ملت واحدہ کے بعد ظہور بینہ کے بعد حصول علم کے بعد آپ نے غور کیا - کس چیز نے
انسانیت کو پارہ پارہ کیا تاریخ جہاں ڈالیے - ہر جگہ آپ کو یہ ملے گا کہ انسانی طبیعت
کی کسی کمزوری نے کسی ایک اختلافی چیز کو ہوا دینی شروع کی ، ابتدا میں وہ ایک بے ضرر سا
اختلاف تھا ، خواہش نفس کی سوزش نے اسے چنگاری میں تبدیل کیا اور دو چار افراد
مل گئے ، بالآخر آگ کا الاؤ تیار ہو گیا ، پھر انسانی گردنیں پکڑ پکڑ کر اس میں جھونکی جانے
لگیں ، پھر تفرق وانتشار اور مجادلہ ومحاربہ کا وہ ہولناک منظر نگاہیں دیکھتی ہیں کہ ظلم و
طغیان کے ماتھے پر پسینہ آجاتا ہے -

تاریخ کا یہ عمل اس امت میں بھی در آیا جسے "خیر امت" کا لقب عطا کیا گیا تھا
تفصیل کی گنجائش نہیں ہے تاہم اشارۃً اتنا سمجھتے چلیے کہ تاریخ کے صفحات جہاں
جہاں بھی انتشار وافتراق کی داستان سناتے ہیں وہاں کچھ اسی قسم کی صورت حال سامنے
آتی ہے کہ ایک شخص کسی ایک اختلافی مسئلہ کو اپنی بحث وتحقیق ، نہیں زندگی کا مقصد بنا لیتا ہے

اور فرقہ کی بنیاد پڑ جاتی ہے۔ ہماری مراد فرقوں سے وہ لوگ ہیں جنھوں نے ما انا علیہ واصحابی کی شاہراہ چھوڑ کر اپنی الگ ڈگر نکالی۔ ورنہ اس شاہراہ کے اندر رہتے ہوئے عبادات ومعاملات کی عملی تشکیلات میں جن حضرات کے درمیان تفقہ واجتہاد یا مختلف اخبار احاد کی بنیاد پر اختلاف کی صورت نظر آتی ہے وہ بالکل فطری اور قدرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ مسائل ومعاملات میں بہت سے مواقع پر ائمہ اربعہ کے فتاوے الگ الگ ہیں لیکن مولانا مناظر احسن گیلانی نے کیسی سچی بات کہی ہے۔

پھر کیا کسی حدیث کی بنیاد پر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اگر کسی چیز کے حلال ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور حنفی مذہب میں بجائے حلت کے اس چیز کے حرمت کے پہلو کو ترجیح دی گئی ہو، کیا حلت وحرمت کے یہ اختلافات جو خبر احاد کی حدیثوں پر مبنی ہیں، محض ان کی بنیاد پر مجال ہے کسی حنفی کی جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق اس کا اندیشہ بھی کر سکتا ہے کہ اس فتویٰ کی وجہ سے فضل وقرب کے مدارج ومراتب میں ان کے، کسی قسم کی کوئی کمی ہو گئی ہوگی۔ یقیناً نہ کوئی حنفی یہ تصور کر سکتا ہے اور نہ کرتا ہے۔ اسی طرح میں نہیں جانتا کہ باوجود ان تمام اختلافات کے حضرت امام ابوحنیفہ کے لیے رحمۃ اللہ علیہ یا دعائے خیر کرنے سے کسی شافعی کے دل میں تنگی پیدا ہوتی ہو۔[1]

یہی وجہ ہے کہ مختلف ائمہ کے ماننے والوں میں وہ خلیج کبھی حائل نہیں ہوئی، بالخصوص ان کے مابین اختلافی مسائل کی بنیاد پر جس کا مشاہدہ صراطِ مستقیم سے ہٹے ہوئے فرقوں میں ہم کرتے ہیں۔ یہاں تو صورت حال یہ ہے کہ احناف کا بہترین اعتماد شوافع کے ائمۂ حدیث وفقہ کو حاصل ہے، اور شوافع وموالک ائمۂ احناف کی ثنا خوانی میں

---

[1] تدوین حدیث ص ۳۲۵

رطب اللسان ہیں، ائمہ اربعہ کو تو چھوڑیے، ان پر تو پوری امت کا اتفاق و اعتماد ہے
بعد کے علماء میں کون نہیں جانتا کہ حافظ ابن حجر عسقلانی امام ذہبی، علامہ ابن الہمام، جمال الدین
زیلعی، امام نووی، علامہ زرقانی، علامہ سیوطی نیز ائمہ حدیث امام بخاری، مسلم اور
دوسرے جلیل القدر محدثین مختلف مکاتیب فکر سے تعلق رکھتے ہیں لیکن بلالحاظ مسلک ومشرب
ان کی تصانیف اور علم پر سب لوگ اعتماد کرتے ہیں اور جن لوگوں نے کبھی آویزش پیدا
کرنے کی کوشش کی ہے، تاریخ شاہد ہے کہ خود انہی کی جماعت نے ان کا تعاقب کر دیا ہے۔
علامہ خطیب بغدادی کا لہجہ ایک جگہ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے متعلق تیز ہو گیا ہے تو خود
شوافع کے اعتماد سے ان کو محروم ہونا پڑا۔ اس قسم کی مثالیں ڈھونڈنے والوں کو بکثرت
تاریخ کے ذخیرہ میں مل جائیں گی۔

حقیقت یہ ہے کہ ائمہ فقہ کے یہ تنوعات بنیادی عقائد میں نہ تھے، بلکہ جزاحاد
اور تفقہ و اجتہاد کی بنیاد پر محض فروعی مسائل میں تھے، یہ اختلافات ضروری تھے، اس
سے امت کو الدین یسر کا صحیح مفہوم سمجھنا میسر ہوا، یہ اختلاف درحقیقت ائمہ میں
نہیں بلکہ عہد صحابہ ہی میں موجود تھا۔ مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی تحریر فرماتے ہیں۔

"حافظ ابو عمر بن عبدالبر نے اپنی متصل سند کے ساتھ رجاء بن جمیل کے
حوالہ سے یہ قصہ نقل کیا ہے کہ عمر بن عبدالعزیز خلیفہ اور قاسم بن محمد دونوں
حضرات جمع ہوئے اور حدیثوں کا تذکرہ شروع ہوا، عمر بن عبدالعزیز کو دیکھا
جا رہا تھا کہ قاسم جس حدیث کا تذکرہ کرتے عمر بن عبدالعزیز اس کے مقابلے میں
ایسی روایت پیش کر دیتے جس کا مفہوم قاسم کی پیش کردہ روایت کے
مخالف ہوتا۔ آخر دیر تک جب گفتگو اسی رنگ میں ہوتی رہی، تو عمر بن عبدالعزیز
نے محسوس کیا کہ قاسم بن محمد ان کے طریقہ کار سے کچھ گرانی
محسوس کر رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر عمر بن عبدالعزیز نے قاسم سے کہنا شروع

کیا کہ آپ اس کی گرانی کیوں محسوس کر رہے ہیں۔ آخر میں عمر بن عبدالعزیز
کا اس باب میں جو خیال تھا، اسی کو ان الفاظ میں ظاہر فرمانے لگے۔

صحابہ کی روایتوں میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، میں یہ کہتا ہوں
کہ ان اختلافات کے معاوضہ میں سرخ اونٹوں سے اتنا خوش نہیں ہو
سکتا تھا، جتنا کہ ان کی اختلافی روایات سے خوش ہوں۔

سرخ اونٹ ایک عربی محاورہ ہے، المنول جس کی قیمت کا مقابلہ
کوئی دوسری چیز نہ کر سکے، اسے عرب سرخ اونٹ کہتے تھے، کیوں کہ سرخ
اونٹ سے زیادہ قیمتی کوئی چیز عربوں کی نگاہ میں نہ تھی۔

بہر حال میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ عمر بن عبدالعزیز کی اسی گفتگو کا شاید
اثر تھا کہ بعد کو قاسم بن محمد مختلف جلسوں میں فرمایا کرتے تھے کہ عمر بن عبدالعزیز
کی یہ بات مجھے بہت پسند آئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابیوں میں
روایات کا اختلاف اگر نہ ہوتا تو میرے نزدیک یہ کوئی خوشگوار بات نہ
ہوتی۔ آج یہ انہی اختلافات کا نتیجہ ہے کہ لوگ اس کی تنگی میں نہیں ہیں
جو ایک ہی قول یا روایت کی وجہ سے پیدا ہو جاتی۔ اب تو آزادی ہے
ان بزرگوں کے مختلف اقوال میں سے جس قول پر بھی عمل میسر آجائے وہ
کامیاب ہے۔ (جامع بیان العلم ص ۲ ج ۸۲) [1]

انہی فقیہ مدینہ حضرت قاسم بن محمد بن سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ
کا ایک قول علامہ ابن عبدالبر کے حوالہ سے مولانا گیلانی نے نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں:
اسامہ بن زید کہتے ہیں کہ

سألت القاسم بن محمد عن القرأة یعنی قاسم ابن محمد سے پوچھا کہ جن فرض نمازوں
خلف الامام فیما لم یجهر فیه فقال میں زور سے قرأت نہیں کی جاتی ان میں

---

[1] تدوین حدیث ص ۳۲۲

11794

ان قرأت فلك فی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسوۃ و اذا لم تقرأ فلك فی رجال من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسوۃ	امام کے پیچھے پڑھنے (یعنی سورہ فاتحہ پڑھنے) کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے ، اس پر قاسم بن محمد نے فرمایا کہ اگر تم پڑھو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابیوں میں تمھارے لیے نمونہ ہے اور نہ پڑھو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابیوں ہی میں اس کا بھی نمونہ تمھارے لیے موجود ہے ۔

(جامع بیان العلم ج ۲ ص ۸۰)

میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ اس کی بنیاد پر محض اپنی رائے سے حدیث کے وسیع وعریض ذخیرے میں جس کو جو حدیث مل جائے ، تمام اصول و ضوابط کو طاق پر رکھ کر اسی کو اپنے عمل کی بنیاد بنالے ۔ اس طرز عمل سے تحیر و انتشار تو پیدا ہوگا ہی دین ایک مذاق بن کر رہ جائے گا ۔ ائمہ و علماء نے اس باب میں جو قواعد و ضوابط بتائے ہیں ، انھیں پیش نظر رکھنا ضروری ہے یہاں عرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے یہ اختلافات کبھی تکفیر و تذلیل اور تفسیق و تجہیل کے دروازوں تک نہیں پہنچے اور نہ ان کی بنیاد پر ایک دوسرے کو بددین اور گمراہ کہہ کر جہنم کی طرف ڈھکیلنے کی کوشش کرتا ، اختلاف اور پھر اعتماد و احترام کی ایسی روشن فضا کم از کم اختلافات کی دنیا میں بہت کم دیکھنے کو ملے گی ۔ پھر یہ بھی تو دیکھیے کہ ان جماعتوں کی بنیاد کسی ایک یا چند اختلافی مسائل پر نہیں ہے بلکہ تفقہ و اجتہاد کا خلوص ان میں شامل ہے ۔ ہر ایک نے رضاجوئی حق کو پیش نظر رکھا ہے ۔ پھر ظاہر ہے کہ تفرق و انتشار کی وہ ہولناکیاں کس طرح نمودار ہو سکتی ہیں ، جو محض خواہش نفس ، ضد اور شیطانی اثرات کا کرشمہ ہوتی ہیں ۔

آپ ایک نظر تاریخ کے ان اوراق پر بھی ڈال لیجیے جہاں ائمہ مبتدعین کسی ایک خاص موضوع سخن کو اپنے فرقوں کی بنیاد بنائے ہوئے ہیں ، ان کی جماعت کا کل دار و مدار

چند اختلافی مسائل ہیں۔ وقتاً فوقتاً انہی کا جھنڈا لہراتا رہتا ہے۔ شیعوں کی بنیاد مسئلہ امامت، خوارج کی بنیاد مسئلہ تحکیم، نواصب کی بنیاد بغض اہل بیت، معتزلہ کی بنیاد مسئلہ صفات، خلق قرآن وغیرہ، ان فرقوں میں دم خم اس وقت تک باقی رہا جب تک ان کے مسائل کو ہوا ملتی رہی یا حکومت کا سہارا انھیں حاصل رہا۔ آج بجز کتب خانوں کی الماریوں کے کہاں ان کا وجود ہے۔ لیکن سچ پوچھیے تو امت اختلاف کی آگ میں اس طور پر جھلسی اور جلی ہے کہ غیر تو غیر ہیں بہت سے اپنوں کے سامنے بھی اس کا بیکر جمال مخفی رہ گیا ہے۔

ہندوستان میں بھی اس قسم کے اختلافات انسانی کمزوری کے منبع سے پھوٹتے اور بہتے رہے، لیکن جب تک حکومت مسلمانوں کے ہاتھوں میں رہی یہ لاوے ابلتے اور ٹھنڈے ہوتے رہے۔ لیکن جب سے انگریزوں نے یہاں قدم جمایا انھوں نے اپنے خاص مقاصد کے تحت ان شعلوں کو ہوا دیتے رہنا ضروری خیال کیا۔ چنانچہ اسلامی ہندوستان کی پوری تاریخ میں مسلمان اتنے فرقوں میں نہ تقسیم ہوئے ہوں گے جتنے سو دو سو سال کے اس عرصہ میں بٹ گئے ہیں۔ کبھی ظلی و بروزی نبوت کا ڈھونگ رچایا گیا کہیں سنت کے نام بدعت کا جھنڈا لہرایا گیا۔ کبھی قرآن کی آڑ لے کر حدیثوں سے انکار و اعراض کی راہ ہموار کی گئی، کہیں عقل و فلسفہ کی بنیاد پر عقائد کی تیشہ زنی کی گئی، غرض ایک ایسا طوفان برپا کر دیا گیا کہ اس کشمکش نے ملت اسلامیہ کے جسد واحد کو پارہ پارہ کر کے رکھ دیا۔

انہی فتنوں کی جلو میں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ چند بھولے بھالے لوگ ایک خاص فتنہ میں مبتلا ہوتے ہیں اور حدیث و سنت کی آڑ لیکر تفقہ و اجتہاد اور ائمۂ مجتہدین سے برگشتہ کرنے میں لگ جاتے ہیں۔ یہاں بھی صورت حال وہی ہے کہ امت کے سوادِ اعظم سے ایک ٹکڑی یہ کہہ کر علیحدہ ہو گئی کہ فلاں فلاں مسئلہ میں جو دورِ صحابہ سے مختلف فیہ چلے آرہے ہیں مسلمانوں کا

عمل صحیح نہیں ہے، اتنے ہی برعکس نہیں، ایسے مسائل میں بھی انکار و تغلیط کا دروازہ کھولا گیا، جن پر ائمۂ اربعہ کا اتفاق چلا آرہا ہے۔ اس دردناک تاریخ کو میرے بجائے آپ مولانا مناظر احسن گیلانی کے قلم سے ذرا مفصل سنئے۔

" ابھی کچھ دنوں پہلے اسی سرزمین ہند میں مسلمانوں کی حکومت کا اقتدار جس وقت ختم ہوا، خواہ بجائے خود اسلام اور اسلامی قوانین سے اس حکومت کے تعلق کی نوعیت کچھ بھی ہو، لیکن اتنا بہر حال ہر شخص محسوس کرتا تھا کہ کسی نئی بات کو چھیڑ کر مسلمانوں میں اختلاف و افتراق کی آگ بھڑکانا آسان نہیں ہے، لیکن حکومت کے اس دباؤ کے ختم ہونے کے ساتھ ہی جائز و ناجائز مزاحمتوں کا اندیشہ دلوں سے نکل گیا، اور خواہ نیک نیتی سے ہو یا بدنیتی سے طرح طرح کے مشورے مسلمانوں کو ملنے لگے، اس سلسلے میں جو کچھ ہوا یا ہو رہا ہے، یہاں سب سے مجھے بحث نہیں ہے، بلکہ ان احباب سے معافی چاہتے ہوئے جن کے دل کے آبگینوں کو ٹھیس لگاتے ہوئے مجھے خود بھی تکلیف محسوس ہو رہی ہے، مگر کیا کروں واقعہ کے اظہار کے بغیر شاید صحیح طور پر میں اس چیز کو سمجھانے میں کامیاب نہیں ہو سکتا، جس کے سمجھانے کے لیے اس تازہ تاریخی مثال کا میں نے انتخاب کیا ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اس تاریخی مثال کے جو اعاظم رجال و اکابر الابطال تھے اب وہ بیچارے دنیا میں موجود بھی نہیں ہیں۔ پھر بھی بچے کھچے ان کے نام لیواؤں کا خیال آ ہی جاتا ہے جو لیے گزرے ہوئے انہی بزرگوں کے نشان سرمزار کی حیثیت سے اس طویل و عریض ملک کے بعض گوشوں میں زندگی کے دن پورے کر رہے ہیں، اب کچھ بھی ہو کہنا یہ چاہتا ہوں کہ احیاء سنت و قمع بدعت اور خدا جانے کن کن الفاظ کن کن ارادوں، کن کن نیتوں کے ساتھ کچھ دن پہلے اسی ملک ہندوستان میں

اٹھتے والے یہ کہتے ہوئے جو اٹھے تھے کہ ہندوستان کے مسلمان کی دینی زندگی جس کے صدیوں سے وہ پابند چلے آرہے ہیں، غیر مسنون زندگی ہے، پھر اس غیر مسنون زندگی کو مسنون بنانے کے "اسی خبر الخاصہ" یا "خبر الواحد بعد الواحد" والی حدیثوں کے ذخیروں سے ان بزرگوں نے چن چن کر ان ہی حدیثوں کا انتخاب کیا جو ابتدائے اسلام سے ہی ناگزیر قدرتی اختلافات کے رنگ سے رنگین تھیں وہ خود بھی جانتے تھے، یا ان کو جاننا چاہیے تھا کہ اختلاف کی یہ صورت نئی بات نہیں ہے، نیز آگاہ کرنے والے ہر زمانہ میں جیسے مسلمانوں کو آگاہ کرتے چلے آئے تھے، ہندوستانی مسلمانوں پر بھی جہاں تک میں جانتا ہوں کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرا ہے، جس میں ان کو چونکانے والے یہ کہہ کہہ کر نہ چونکاتے رہے ہوں کہ ان اختلافات کی حیثیت وہ نہیں ہے جو کفر و اسلام بلکہ طاعت و عصیان کے اختلافات کی ہوتی ہے۔ خود حضرت شاہ ولی اللہ نور اللہ ضریحہٗ جن کی طرف منسوب کرنے والے چاہتے ہیں کہ اس غلط تحریک کی قیادت اور اولیت کو منسوب کردیں، وہی ایک جگہ نہیں بلکہ اپنی مختلف کتابوں میں صاف صاف یہ اعلان کرچکے تھے کہ ان اختلافات کی ہر صورت اور ہر شکل صحیح اور درست ہے، صرف ان ہی مسائل اور نتائج کی حد تک شاہ صاحب کا یہ فیصلہ محدود نہ تھا، جن کا تعلق تفقہ و اجتہاد سے تھا، بلکہ خبر احاد والی حدیثوں کی بنیاد پر جو اختلافات پیدا ہوگئے تھے، ان کے متعلق بھی شاہ ولی اللہؒ اس قسم کی عبارتیں چھوڑ کر دنیا سے زیادہ دن نہیں ہوئے تھے کہ روانہ ہوئے تھے، مجھے خیال آتا ہے کہ اسی کتاب میں کسی موقع پر شاہ صاحب کے اس قول کو ان کی کتاب "الانصاف" سے نقل کرچکا ہوں، جس کا حاصل یہ ہے کہ،

"ایسے اختلافی مسائل جن میں صحابہ کے اقوال ہر پہلو کی تائید میں ملتے ہیں

مثلاً عیدین اور تشریق کی تکبیریں، محرم کے (بحالتِ احرام حج) نکاح کرنے کا حکم، یا تشہد کے کلمات جو ابن مسعود اور ابن عباس کی طرف منسوب ہیں، یا آمین یا بسم اللہ کو آہستہ یا زور سے پکار کر کہنا، یا نماز کی اقامت میں بجائے دو دفعہ کے ایک ایک دفعہ اقامت کے کلمات کو ادا کرنا، یہ اور اس قسم کی ساری باتوں میں اختلاف کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں کوئی صورت یہ سمجھی جاتی ہے کہ شریعت کے مطابق ہے اور اس کی مخالف شکل غیر شرعی شکل ہے، بلکہ سلف کا اگر اختلاف تھا بھی تو اس میں تھا کہ ان دو مختلف صورتوں میں اولیٰ اور بہتر شکل کیا ہے، ورنہ دونوں شکلوں کو شرعی شکل قرار دینے پر سب ہی متفق ہیں (الانصاف ص ۸۹)۔

اسی موقع پر شاہ صاحب نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہی وجہ تو ہے کہ ہر مسلک کے فقیہوں کے فتووں اور ہر مسلک کے قاضیوں کے فیصلوں کی سب ہی تصحیح کرتے ہیں، بہ ضرورت ایک امام کے مسلک کو ترک کرکے دوسرے امام کے مسلک کو اختیار کرنے کی مسلمانوں کو جو اجازت دی گئی ہے تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ فقہ کے سارے اختلافی مسائل کے متعلق یہ سمجھا جاتا ہے کہ شریعت کے دائرہ سے کوئی باہر نہیں ہے۔[1]

"میں ذکر مسلمانانِ ہند کی تاریخ کے اسی حادثہ کا کر رہا تھا، جس میں زوالِ حکومت کے بعد اچانک اس ملک کے مسلمان مبتلا ہو گئے، وہی حادثہ جس میں دیکھا گیا کہ مسلمانوں کی عبادت گاہوں نے رزم گاہوں کا قالب اختیار کر لیا، نماز کی صفیں، نماز کی صفیں نہیں بلکہ باضابطہ جنگ کی صفیں بن گئیں، جو نماز نہیں پڑھتے تھے ان کو نہیں بلکہ نماز پڑھنے والوں کو نمازوں ہی کے

---

[1] تدوین حدیث ص ۳۱۹

پڑھنے والے اٹھا اٹھا کر زمین پر نہ پٹخ رہے تھے، آپس میں لاٹھیاں اور جوتے صرف اسی لیے چل رہے تھے کہ رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے ہاتھ بھی تم نے کیوں نہیں اٹھایا، یا امام والضالین پر جب پہنچا تو اس پر نہیں کہ تم نے آمین کیوں نہ کہی، کیوں کہ آمین تو سب ہی کہتے ہیں جھگڑا اس پر تھا کہ صرف خدا ہی کو تم نے آمین کا یہ لفظ کیوں سنایا، خدا کے بندے جو تمہارے دائیں بائیں کھڑے تھے ان کو بھی اس لفظ کے سننے کا موقع کیوں نہیں دیا۔ مسلمانوں ہی کا ایک گروہ دوسرے گروہ کو مسلمانوں کی مسجدوں سے نکال رہا تھا۔ اس لیے نکال رہا تھا کہ امام قرآن کے جس حصہ کو نماز میں پڑھتا ہے، تم نے اسے سنا کیوں، بجائے سننے کے تم بھی اسی کے دہرانے میں کیوں مشغول نہ ہو گئے۔ جسے امام اپنی طرف سے اور تمہاری طرف سے پڑھ رہا تھا، اور بات اسی حد تک ختم ہو جاتی تو سمجھا جا سکتا تھا کہ خیر ایک حد پر پہنچ کر وہ ختم ہو گئی۔ لیکن قصہ تو یہاں تک دراز ہوا کہ مسلمانوں کی دنیا جن لوگوں نے جبراً ان سے چھینی تھی ان ہی کے سامنے بخوشی و رضا اپنے دین کو لیکر بھی پہنچے۔ جن کی عدالتوں میں پیٹ کے جھگڑوں کے لے جانے پر تو سمجھا جا سکتا تھا کہ مسلمان مجبور ہیں، ان ہی عدالتوں کے حکام کے پاس وہ اللہ کی کتاب اور جن میں اس کے رسول کی حدیثیں تھیں، ان سب کتابوں کو لے کر حاضر ہوئے۔ یہ کہتے ہوئے حاضر ہوئے کہ آپ ہی بتائیے کہ ہم دونوں فریقوں میں ان کتابوں کی رو سے واقعی مسلمان کون ہے اور مسلمانوں کی مسجدوں کے استعمال کا قانونی حق کسے حاصل ہے؟ طیش کی آگ اور غصہ کے شعلوں میں ایمانی غیرت اور اسلامی حمیت کا سارا سرمایہ جل کر بھسم ہو چکا تھا ان فیصلوں پر خوشی کے شادیانے بجائے جاتے تھے، جو اللہ اور رسول کے جھٹلانے والوں کی طرف سے کوئی فریق حاصل کرتا تھا، اور ان ہی فیصلوں کی

آڑ میں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رسول ماننے والی امت کی ایک جماعت عبادت گاہوں سے ڈھکیلی جا رہی تھی جو نہ عیسائیوں کے گرجے تھے اور نہ یہودیوں کے سنی گاگ، بلکہ یہ کیسا دلخراش منظر تھا کہ مسلمانوں کی مسجدوں سے مسلمانوں ہی کو نکالا جا رہا تھا کہ جو مسلمان نہیں تھے ان ہی حکام سے ان کے نکالنے کا فیصلہ خود مسلمانوں نے مسلمانوں کے لیے حاصل کیا تھا۔ [1]

لیکن پوری صدی بھی گزرنے نہ پائی تھی کہ ان کا سارا جوش ٹھنڈا پڑ گیا، اب وہ بھی کسی لیے امام کے پیچھے نماز پڑھنے میں کوئی مضائقہ محسوس نہیں کرتے جو آمین زور سے نہیں کہتا، یا رکوع میں جاتے اور سر اٹھاتے ہوئے ہاتھ نہیں اٹھاتا، حقیقت ان پر واضح ہو چکی ہے، بطور نام نہاد کے اپنے مسلک کو ایک خاص نام سے موسوم کر کے جی رہے ہیں شاید یہ نام بھی زیادہ دن تک باقی نہ رہے گا۔ [2]

حاشیہ میں مولانا گیلانی مرحوم نے ایک مشہور غیر مقلد عالم کا ایک لطیفہ بھی نقل کیا ہے جس سے اس مسلک کی حقیقی تصویر نمایاں ہوتی ہے۔ تحریر فرماتے ہیں۔

"اس موقع پر ایک لطیفہ کا بار بار خیال آ رہا ہے، میں نے براہِ راست بانی ندوۃ العلماء حضرت مولانا محمد علی مونگیری رحمۃ اللہ علیہ سے یہ روایت سنی ہے،

---

[1] تدوین حدیث ص ۳۲۶

[2] تدوین حدیث ص ۳۲۶ حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں کہ پچھلے دنوں سے دیکھا جا رہا ہے کہ نام پر بھی اتفاق ان میں باقی نہیں رہا ہے، بعض اپنے آپ کو بجائے اہلِ حدیث یا محمدی وغیرہ الفاظ کے کبھی شافعی کبھی حنبلی وغیرہ بھی کہنے لگے ہیں"

کہ حضرت شمسؒ کے پیر و مرشد مولانا شاہ فضل رحمٰن صاحب گنج مرادآبادی تغمدہ اللہ بغفرانہ کی خدمت میں فرقۂ اہلحدیث کے ایک ممتاز و نمایاں عالم و ہی حاضر ہوئے۔ مولانا ابراہیم صاحب سے جب ملاقات ہوئی تو حضرت گنج مرادآبادی نے پوچھا کہ مولوی صاحب! آپ عامل بالحدیث ہیں؟ بولے، جی ہاں الحمدللہ مولانا نے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوتے وقت کون سی دعا پڑھتے تھے مولوی صاحب نے کہا کہ اس وقت یاد نہیں ہے، پوچھا کہ گھر سے نکلتے وقت کیا پڑھتے تھے؟ بولے وہ بھی یاد نہیں۔ الغرض یونہی آنحضرت مختلف اوقات اور مقامات پر جو دعائیں پڑھا کرتے تھے، جیسے اکثر مولویوں کو یاد نہیں ہوتیں، مولوی صاحب بیچارے کو بھی یاد نہ تھیں، تب مولانا نے ان ہی اہلحدیث مولوی صاحب کو خطاب کرکے کہنا شروع کیا۔ کیوں مولانا آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صرف اختلافی حدیثوں کو یاد کیا ہے لیکن جن حدیثوں کے متعلق کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے، ان کے یاد کرنے کی ضرورت کو عمل بالحدیث کے لیے آپ نے ضروری خیال نہ کیا، کیا اسی کا نام عمل بالحدیث ہے؟ کہتے ہیں کہ مولوی صاحب جھینپ سے گئے۔ مولانا محمد علی مرحوم یہ بھی بیان فرماتے تھے کہ مدینہ منورہ کی حاضری کے زمانے میں مولوی ابراہیم صاحب نے ایک خواب دیکھا اور اسی خواب کی بنا پر حنفی مسلک پر واپس ہو گئے تھے۔ شاید اس مضمون کا ایک مکتوب بھی مولوی ابراہیم کا لکھا ہوا حضرت مولانا محمد علی کے پاس تھا [1]

یہ صرف ایک لطیفہ نہیں ہے، بلکہ نقلم خود اہلحدیث حضرات کی سچی تصویر

---

[1] تدوین حدیث ص

اور ان کی واقعی تاریخ ہے۔ اسی کو میں نے عرض کیا تھا کہ جو فرقے حقیقۃً فرقے ہیں، اور جنھوں نے اتحادِ اسلامی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے اختلاف وانتشار کی قینچی تیار کی ہے ان کی بنیاد عموماً کسی اختلافی مسئلہ پر بیجا اصرار و تشدد ہے۔ غیر مقلدیت کا فتنہ پہلے کے مقابلے میں اب بہت کچھ ٹھنڈا پڑ چکا ہے، لوگ حقائق سے واقف ہو چکے ہیں، لیکن ظاہر ہے کہ جن کا پورا سرمایہ اور تمام تر پونجی چند مختلف فیہ مسائل سے زیادہ کچھ نہ ہو، انھیں یہ کب گوارا ہو سکتا ہے کہ یہ شعلہ ٹھنڈا پڑ جائے۔ اس میں انھیں اپنی اجتماعی موت نظر آتی ہے، اس لیے مولانا گیلانی کے الفاظ میں کچھ "دنستان سر خزار" قسم کے افراد ہر تھوڑی تھوڑی مدت میں اپنی زندگی کا ثبوت دینے کی غرض سے اختلاف کی کوئی لے چھیڑ دیتے ہیں اور اس طرح تھوڑی دیر کے لیے مسلمانوں کے اجتماعی معاشرہ میں ہلچل سی مچ جاتی ہے اور اب تو سچ پوچھیے تو ہوس زر کی دوڑ میں بازی لگانے کی وجہ سے وہ لوگ بھی بہت کچھ فراموش کر چکے ہیں۔ تاہم جیسے سوتا ہوا آدمی کبھی کبھی نیند میں بڑبڑانے لگتا ہے، یونہی ان کے بعض حلقوں سے بعض خاص مواقع پر بے وقت کی راگنی الاپی جانے لگتی ہے۔

آمین بالجہر، رفع یدین، قرأت خلف الامام وغیرہ کے اختلافات تو اب بہت حد تک دم توڑ چکے ہیں۔ کبھی کبھی طلاق ثلثہ کے مسئلہ پر کوئی کوئی شخص صدائے بے ہنگام لگا جاتا ہے، البتہ گرمیٔ محفل باقی رکھنے کے لیے اب بھی اکثر و بیشتر آٹھ رکعت تراویح کے مسئلہ کو اٹھا کر تعلیاں بجائی جاتی ہیں۔ رمضان قریب آتے ہی بڑے بڑے پوسٹر اور کتابچے نمودار ہونے لگتے ہیں، احناف کو چیلنج کیا جاتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے پرسکون ماحول میں تموج کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں[1] پھر وہی خاموش تو خاموش" دولت کے خزائن پر ان کی

---

[1] یہ بھی مسلمانوں کی بدنصیبی کا ایک حصہ ہے کہ رمضان المبارک جو خالص عبادات در رضا جوئی الٰہی کا مہینہ ہے، اس کی برکات کو بھی ایک جماعت آتش اختلاف میں جلانے کے لیے تیار رہتی ہے۔

اور اختلاف بھی کیسا؟ ائمہ اربعہ میں کوئی بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ نہیں ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

نگاہیں گڑی رہتی ہیں۔

ہمارے علمار جنھیں ان خلافیات کے علاوہ اور بھی بہت سے کام ہیں چونکہ مسلمانوں کے انتشار کو بالخصوص فی زمانا بہت ناپسند کرتے ہیں، اس لیے ان تماشوں پر عموماً خاموش رہتے ہیں کہ ان کے پاس ان چند مسائل کے علاوہ اور کوئی قابلِ ذکر پروگرام تو ہے نہیں، کہاں تک ان کے تعاقب میں وقت ضائع کیا جائے۔ لیکن تشویش کی لہر کبھی کبھی تیز ہو جاتی ہے تو عوام کا مطالبہ ہونے لگتا ہے کہ ادھر سے بھی کچھ جوابی کارروائی کی جائے۔[1]

کچھ اسی قسم کا مرحلہ ہمارے دوست فاضل گرامی قدر جناب مولانا سید طاہر حسین گیاوی کے سامنے بھی آیا اور موصوف قلم اٹھانے پر مجبور ہوئے۔ کتاب آپ کے ہاتھ میں ہے لہجہ قدرے تند و تیز ہے، لیکن اس پر معذرت کی ضرورت نہیں ہے، اس کا الزام مولانا پر نہیں ہے، ان لوگوں پر ہے جو اپنے سے اختلاف رکھنے والوں کو کسی نرمی اور کسی عزت و احترام کا مستحق نہیں سمجھتے۔

مولانا موصوف نے اس کتاب میں متعلقہ مباحث پر اب تک کے تقریباً تمام مواد سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے اور ان پر مزید تحقیقات کا بہترین اضافہ بھی کیا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ یہ کتاب اس موضوع پر حرفِ آخر ہے، تاہم یہ ضرور ہے کہ اگر تحقیق و

---

[1] عجیب بات ہے کہ اس فرقہ نے خالص علمی اور اصطلاحی چیزیں جو محض علمار کے سمجھنے کی تھیں اور عوام کو ان سے نہ صرف یہ کہ نفع کچھ نہیں ہے بلکہ الٹا نقصان ہے، عوام کے بازار میں لے آئے تاکہ عوام بغیر سمجھے انتشار و افتراق میں مبتلا ہو، بھلا جو لوگ ابتدائی علوم سے واقف نہ ہوں وہ حدیث و فقہ کی اصطلاحات پر کیا قابو پا سکتے ہیں، لیکن اس جماعت کا اسی میں فائدہ ہے کہ مسلمانوں کو الجھا دیا جائے، کس قدر ظلم ہے، نہ جانے اس طرزِ عمل کو حدیث اور سنت سے کیا تعلق ہے۔

انصاف کو بالائے طاق نہ رکھ دیا گیا تو ذہن و دماغ کی سیرابی کا اس میں سامان موجود ہے بعض جزئی مباحث میں ممکن ہے کوئی صاحب مین میخ نکالیں، لیکن اس سے اصل مبحث پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔

میرا خیال ہے کہ جس مسئلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور سے لے کر اب تک غیر مقلدین کی تحقیق پر کسی امام کا عمل نہ ہوا اس میں ان حضرات نے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ بنا کر شدید غلطی کی ہے، انھوں نے یہ نہیں سوچا کہ یہ سارے اکابر کیوں کر ایک غلط مسئلہ پر تیرہ سو سال تک متفق رہے، کیا یہ سارے حضرات ناواقف تھے۔ پھر اگر معاملہ وہاں تک رہتا جہاں تک ائمہ اربعہ کے اختلاف کی حدیں رہتی ہیں تو بھی مضائقہ نہ تھا۔ لیکن یہاں تو بیک جنبش قلم وہ سب غلط، خلاف سنت جن پر آج تک ائمہ کا عمل ہے اور ان کی تحقیق سو فی صد درست!

اگر بات صرف دلائل کی بنیاد پر ترجیح کی حد تک ہوتی تو اس کتاب کی تصنیف چنداں ضروری نہ تھی اور اگر ہوتی بھی تو لب و لہجہ یہ نہ ہوتا، لیکن جو لوگ دوسروں کو گمراہ ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہوں۔ ان کے لیے یہی لہجہ مناسب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس "شرذمہ قلیلہ" کو پایۂ اعتبار سے ساقط کرنے کے لیے طلقات ثلاثہ اور تراویح کا مسئلہ بہت کافی ہے۔

مقدمہ نگار نے ناظرین کا بہت وقت لیا۔ اب کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہے انصاف و تحقیق کی نظر سے پڑھیے اور ضد کو ایک طرف رکھ کر حق و راستی کے لیے سینہ میں وسعت پیدا کیجیے۔ اللہ توفیق دے۔ وآخر دعوانا، ان الحمد للہ رب العالمین

اعجاز احمد اعظمی

مدرسہ دینیہ شوکت منزل میاں پورہ

غازی پور

۲۲ جمادی الاخریٰ ۱۴۰۳ھ

آئینۂ تالیف

اتنی طویل گیسوئے لیلیٰ کہیں جسے
اتنی حسین صورت عذرا کہیں جسے

یوسف مثال ایک اک برہان و بینات
انگلی اٹھائے وہ کہ زلیخا کہیں جسے

آئینۂ حدیث میں آثار صاف صاف
ایسی کتاب ہے کہ صحیفہ کہیں جسے

اصحابی کالنجوم کے پرنور قول و فعل
نقش و نگار پردۂ کعبہ کہیں جسے

ایک دفتر حدیث سراسر صحیح تر
چشم کمال عقل کا شیشہ کہیں جسے

چشم فلک کو ناز ہے دیکھی ہے اس نے آج
تحریر وہ کہ عدل سراپا کہیں جسے

سلجھی ہوئی ہے ایک ایک گتھی کتاب کی
گہرے مطالعہ کا نتیجہ کہیں جسے

گھلائے رنگ رنگ کا افسردہ آب فن
میٹھی زباں سے شہد مصفیٰ کہیں جسے

تالیف ہی سے حسن مولف ہے آشکار
دعویٰ مع الدلیل کا نقشہ کہیں جسے

صدیوں کے بعد ہوتی ہے ایسی کوئی کتاب
ترشا ہوا کمال کا ہیرا کہیں جسے

کیوں کر نہ لاجواب ہو اس نے لکھی ضیاء
طاہر حسین علم کا دریا کہیں جسے

نتیجۂ فکر: - حضرت حافظ قاری علامہ ضیاء الرحمٰن صاحب ضیاء نعمانی
ناتھ نگر - بھاگلپور - بہار

عرضِ مؤلّف

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد للہ حمداً کثیر العدد غیر محدود و الصلوٰۃ والسلام علی جمیع الانبیاء والمرسلین خصوصاً علی محمد خاتم النبیین صلوٰۃ کثیرۃ وسلاما غیر معدود وعلی آلہ واصحابہ واتباعہ اجمعین۔

علمائے غیر مقلدین کی طرف سے رکعات تراویح کے سلسلے میں کتابچوں اور اشتہاروں کی اشاعت کا سلسلہ کوئی نئی بات نہیں ہے پہلے بھی ان کی یہی روش رہی ہے بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ پہلی باتوں کا اعادہ اور پچھلے کتابچوں اور اشتہاروں کے مواد کو نئے انداز و اسلوب کا جامعہ پہنانے کے سوا اب ان علماء کے دامن میں کچھ رہا ہی نہیں ہے۔ چنانچہ گزشتہ رمضان المبارک کے مہینے میں اختلاف بین المسلمین کے نامبارک عمل کی ذمہ داری الجامعۃ السلفیہ نے قبول کی ہے اور اپنی روش سے اس بات کو واضح کردیا کہ مدرسہ کے نام سے یہ تمام سرگرمیاں صرف حنفیت کو بدنام کرنے اور اس کو نیچا دکھانے ہی کے لیے ہیں۔ اس مقصد کے حصول کے لیے "رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف" کے نام سے ایک رسالہ جامعہ سلفیہ کے ادارۃ البحوث الاسلامیہ والدعوۃ والافتاء کی طرف سے شائع کیا گیا ہے، کتابچہ سے ظاہر ہے کہ یہ کسی فتویٰ یا سوال کے جواب میں لکھی ہوئی تحریر نہیں ہے۔ بلکہ جامعہ کی طرف سے بظاہر

ایک علمی تحقیق اور دینی دعوت کے جذبے کے تحت اس کتاب کی ترتیب و اشاعت کا نظم کیا گیا ہے۔ کتابچے کا ابتدائی حصہ ایک پاکستانی غیر مقلد عالم کرم الدین سلفی مدرس دار الحدیث الرحمانیہ سولجر بازار کراچی کا مرتب کردہ ہے لیکن جامعہ سلفیہ کے مذکورہ ادارہ نے کرم الدین صاحب کے مضمون پر تقریبا اس کا دوگنا اضافہ "تراویح سے متعلق اور کچھ وضاحتیں" کے عنوان سے کیا ہے دونوں حصوں میں خطاب و عتاب کا رخ علمائے احناف کی طرف ہے۔ بلکہ کتاب کے نام سے ہی ظاہر ہے کہ اس کے مندرجات کا تعلق صرف احناف سے ہے۔ حالانکہ اگر یہ واقعی کوئی علمی تحقیق تھی اور اس کا مقصد نیک تھا تو صرف احناف کو زیر بحث لانے کی کوئی معقول وجہ تھی۔ اس لیے کہ بیس رکعت تراویح پر عمل جملہ ائمہ اربعہ کے مقلدین کا ہے اور عرب وعجم کے طول و عرض میں جمہور امت بیس ہی رکعت کے قائل ہیں اور اسی پر زمانہ قدیم سے تعامل ہے، چاہے شافعی ہوں یا حنبلی یا مالکی ہوں یا حنفی، خواہ مدینہ کے رہنے والے ہوں یا مکہ کے باشندے تمام مسلمان بیس ہی رکعت پڑھتے ہیں مگر اس علمی تحقیق اور دینی بہی خواہی کے لیے یا اس ناخوشگوار خطاب کے لیے علماء غیر مقلدین کی نگاہ صرف احناف پر ہی پڑی ہے جس سے اظہر من الشمس ہے کہ جامعہ سلفیہ کے ادارۃ البحوث و الدعوہ والافتار کا مقصد صرف حنفیت کو نقصان پہونچانا اور اس کو نیچا دکھانا ہے، اس کے سوا دوسرا کوئی مقصد نہیں ہے، ان باتوں کے علاوہ کتابچے کے اندر بھی کوئی نئی بات نہیں ہے، جس کو کسی علمی تحقیق کا نام دیا جائے بلکہ وہی پچھلی کہانی دہرائی گئی ہے البتہ اس کتابچے میں ہاتھ کی صفائی کچھ زیادہ ہی نمایاں ہے جو ان کے پچھلے لوگوں میں نسبتاً کم تھی۔ اس کی مثال کے لیے علامہ ابن ہمام حنفی کے قول کی نقل ہی کافی ہے کہ جتنے لوگوں نے ابن ہمام کے تفرد

اور ان کی ذاتی رائے کی تردید کے لیے ان کا قول نقل کیا تھا، ان ناقلین میں سے ہر ایک کا حوالہ ان کی کتابوں سے یہ دکھاتے ہوئے نقل کیا گیا ہے جیسے کہ یہ سب بھی اسی قول سے اتفاق رکھتے ہیں۔ اگر یہ طریقہ اہل علم کے نزدیک کوئی محمود عمل ہے تو مذکورہ کتابچے میں اس کی ایک سے زائد مثالیں موجود ہیں۔ چاہیے تو یہ تھا کہ اس کتابچے کا جواب ترکی بہ ترکی اسی انداز و اسلوب میں دیا جائے لیکن خاکسار کے خیال میں علمار کے لیے وہ طریقہ باعث عار ہے اس لیے اس کے بجائے خالص علمی انداز میں مسائل پر بحث کرنا مناسب سمجھا گیا اور یہ بھی ضروری سمجھا گیا کہ بات پوری قوت اور ٹھوس دلائل کے ساتھ پیش کی جائے اور حتی الامکان پچھلی باتوں کے اعادے سے گریز کیا جائے، تاہم بعض باتوں کا اعادہ ناگزیر تھا اور بعض جگہوں پر انداز کلام میں جوابی تلخی کا آجانا بھی غیر اختیاری امر تھا۔ پھر بھی امید ہے کہ یہ کتاب علمائے غیر مقلدین اور دوسرے اہلِ علم و انصاف کے لیے قابل توجہ ہوگی اور ساتھ ہی بصیرت کا سبب بنے گی

وما توفیقی الا باللہ

سید طاہر حسین گیاوی

مرفوع روایتوں کی بحث

تراویح کی بیس رکعتوں کے سلسلے میں جمہور کے نزدیک قابل استدلال اگرچہ موقوف روایات ہی ہیں لیکن اس سلسلہ میں ایک مرفوع روایت بھی ملتی ہے اور بعض علماء نے تراویح کی رکعتوں کے مسئلہ میں اس سے استدلال بھی کیا ہے اور وہ روایت یہ ہے، امام ابن ابی شیبہ اپنی مصنف جلد دوم ص ۳۹۴ پر باب "کم یصلی فی رمضان رکعة" کے تحت لکھتے ہیں۔

حدثنا یزید بن هارون قال انا ابراهیم بن عثمان عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس ان رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعة والوتر	یزید ابن ہارون کہتے ہیں، ہم سے ابراہیم بن عثمان نے حدیث بیان کی اور وہ حکم سے روایت کرتے ہیں اور حکم مقسم سے روایت کرتے ہیں اور مقسم ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۹۴) میں بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے

بیس رکعت کے ثبوت میں امام بیہقی اپنی سنن کبری ج ۲ ص ۴۹۶ پر روایت فرماتے ہیں۔

انبانا ابو سعید المالینی ثنا	امام بیہقی فرماتے ہیں، ابو سعد مالینی نے

ے حاشیہ ص ۴۰ پر دیکھیں۔

ابو احمد بن عدی الحافظ ثنا
عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز
ثنا منصور ابن ابی مزاحم
ثنا ابو شیبۃ عن الحکم عن
مقسم عن ابن عباسؓ قال
کان النبی صلی اللہ علیہ
وسلم یصلی فی شہر رمضان
فی غیر جماعۃ بعشرین رکعۃ
والوتر

(السنن الکبری ج ۲ ص ۴۹۶)
(مطبوعہ دائرۃ المعارف ۱۳۴۶ھ)

ہمکو خبر دی کہ ابو سعد مالینی سے حدیث
بیان کی ابو احمد بن عدی حافظ نے
اور ان سے بیان کی عبد اللہ بن محمد بن
عبد العزیز نے اور ان سے حدیث بیان
کیا منصور ابن ابی مزاحم نے اور ان
سے حدیث بیان کی ابو شیبہ نے جو
روایت کرتے ہیں حکم سے اور حکم مقسم
سے اور مقسم حضرت ابن عباس سے
انھوں نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم رمضان کے مہینہ میں جماعت
کے بغیر بیس رکعت اور وتر پڑھا کرتے تھے

محدثین فرماتے ہیں ابن عباس کی اس روایت کو امام بغوی نے معجم الصحابہ
میں امام طبرانی نے معجم کبیر میں عبد بن حمیدؒ نے اپنی مسند میں حافظ ابن عدی نے
کامل میں روایت کیا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر عسقلانی نے قیام رمضان کے
تحت اپنی کتاب المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ ج ۱ ص ۱۴۶ پر اس
حدیث کو نقل کیا ہے، اس کے علاوہ درج ذیل کتابوں میں بھی اس حدیث کا تذکرہ
موجود ہے، فتح الباری ج ۲ ص ۲۶۱، عمدۃ القاری ج ۵ ص ۳۵۹، فتح القدیر
ج ۱ ص ۳۳۳، عون المعبود ج ۴ ص ۲۱۸، نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۵۳،
مرقاۃ ج ۲ ص ۱۷۵، التعلیق الممجد ص ۱۴۱، العرف الشذی ص ۳۰۹، ما ثبت
بالسنہ ج ص ۱۲۲، اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۹۴، میزان الاعتدال ج ص ۸۴
نیل الاوطار ج ۳ ص ۶۳، التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر ص ۱۱۹

۱؎ حاشیہ ص ۸ پر دیکھیے۔

رکعات تراویح از مولوی عبد اللہ غازیپوری ص ۱۳۔ اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۵۴۲

بیہقی کی سندیں جو رواۃ مخصوص ہیں ان کے اسمائے گرامی مع توثیق درج

ذیل ہیں۔

(۱) ابو سعد مالینی وفات ۴۱۲ھ ثقہ متقن تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۱۰۷

(۲) ابو احمد بن عدی الحافظ وفات ۳۶۵ھ ثقہ احد الاعلام تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۹۴۲

(۳) عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز وفات ۳۱۷ھ الحافظ الثقۃ الکبیر تذکرۃ الحفاظ ۲/۳۷

(۴) منصور ابن ابی مزاحم وفات ۲۲۵ھ ثقہ صدوق لا باس بہ تہذیب التہذیب

ج ۱۰ ص ۳۱۲

مصنف ابن شیبہ کے مخصوص راوی صرف ایک ہیں یزید ابن ہارون ان کی توثیق

درج ذیل ہے

یزید بن ہارون وفات ۲۰۶ھ میں ہوئی بہت بڑے محدث اور ثقہ تھے۔

تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۱۱۷۔ یہ بہت عظیم محدث ہونے کے ساتھ ہی نہایت اعلیٰ

درجہ کے متقی پرہیزگار اور عبادت گزار بھی تھے۔ محدث عجلی ان کے متعلق فرماتے ہیں

؎ مسند عبد بن حمید میں ہے حدثنا ابو نعیم حدثنا ابو شیبۃ یہ ابو نعیم

فضل بن دکین متوفی ۲۱۹ھ ہیں اور ثقہ ہیں ان کا تذکرہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ ج ۱

ص ۳۷۲ میں کیا ہے۔ مسند عبد بن حمید کا حوالہ ابن حجر عسقلانی کی المطالب العالیہ

بزوائد المسانید الثمانیہ ج ۱ ص ۱۴۶ مطبوعہ کویت سے ماخوذ ہے

؎ جیسا کہ فقہائے احناف میں سے قاضی خان طحطاوی علامہ اکمل الدین بابرتی

اور شوافع میں سے امام رافعی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

كان متعبداً حسن الصلوة جداً وكان يصلي الضحى ستة عشر ركعة ۔ عابد و زاہد تھے ۔ بہترین نماز ادا کرتے تھے اور چاشت کی نماز سولہ رکعت ادا کرتے تھے ۔ محمد بن قدامہ جوہری کا قول ہے میں نے یزید بن ہارون کو کہتے سنا ہے ۔ احفظ خمسة وعشرين الف اسناد ولا فخر مجھے پچیس ہزار حدیثیں یاد ہیں مگر میں ناز نہیں کرتا ہوں ۔ علی بن شعیب محدث فرماتے ہیں ۔ یزید بن ہارون کو کہتے سنا ہے کہ مجھے چوبیس ہزار حدیثیں سند کے ساتھ یاد ہیں اور یہ ان بیس ہزار روایتوں کے علاوہ ہیں جو شامیین کی ہیں ۔

محدث یحییٰ بن ابی طالب فرماتے ہیں ، یزید ابن ہارون محدث کی مجلس میں ستر ہزار آدمی ہوتے تھے ، یزید ابن ہارون نے انتہا ثقہ ہونے کے علاوہ اپنے تقویٰ و طہارت میں بے نظیر بھی ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے ہر کتاب کے عظیم راویوں میں ہیں ، اور امام بخاری کے تو استاذ الاستاذ ہی ہیں ۔

محدث یعقوب بن شیبہ ان کے متعلق فرماتے ہیں ۔ ثقة وكان يعد من الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر ثقہ ہونے کے ساتھ ہی ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر پر عمل کرنے والوں میں تھے ۔ ان کے متعلق محدث بن ابی خیثمہ نے اپنی تاریخ میں لکھا ہے ۔ انه كاتب ابي شيبة القاضي جد ابي بكر بن ابي شيبة ۔ یعنی یہ مشہور محدث ابوبکر بن شیبہ کے دادا ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے منشی و کاتب تھے ۔ (تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۳۶۶ تا ۳۶۹)

ابن ابی شیبہ اور بیہقی کے ان مخصوص راویوں کے بعد دونوں کتابوں کے مشترک راوی یہ ہیں ۔ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ وفات ۱۶۹ھ ان کے متعلق مستقل بحث آگے آ رہی ہے ۔ اسی موقع پر ان کی توثیق بھی تحریر کی جائے گی ان کے علاوہ دو راوی حکم بن عتیبہ اور مقسم ہیں ۔

۱۲ الحکم بن عتیبہ وفات ۱۱۵ھ ثقہ ثبت ہیں۔ ان کا تذکرہ علامہ ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ ج ا ص ۱۱۷ پر تحریر فرمایا ہے۔ یہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے ماموں ہوتے ہیں۔

۱۳ مقسم بن بجیرہ، صحیح بخاری میں ان سے روایت موجود ہے۔ وفات ۱۰۱ھ ثقہ ہیں (تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۲۸۸۔ والثقہ حجۃ حاشیہ المغنی ج ۲ ص ۶۷۵

حدیث ابن عباس رض کو تواتر عملی کا درجہ حاصل ہے

اس جگہ یہ بات بھی ذہن نشین کرلینا چاہیے کہ تراویح کی بیس رکعتوں کے سلسلہ میں جب یہ حدیث ذکر کی جاتی ہے تو بعض لوگ اس کی سند پر بحث شروع کردیتے ہیں۔ حالانکہ اصولِ حدیث کی روشنی میں ان کو اس بات کا کوئی حق نہیں پہنچتا ہے کیونکہ جو حدیث عملی تواتر کے درجہ کو پہنچتی ہے۔ اس کی سند سے بحث کرنا اصول کے خلاف ہے۔ اصولِ حدیث کی درسی کتاب نزھۃ النظر شرح نخبۃ الفکر اور دوسری کتابوں میں بھی یہ مسئلہ پوری صراحت کے ساتھ موجود ہے کہ متواتر کی سند سے بحث کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس حدیث ابن عباس پر صحابہ کرام کے زمانہ سے آج تک اسلامی دنیا کے طول و عرض میں ہمیشہ علمار محدثین اور امت کے اکابرین کی اتنی بڑی جماعت عمل کرتی رہی ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا کسی غلط کاری یا جھوٹی بات پر اتفاق کرلینا عادۃً محال ہے۔ شاید کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ غیر مقلدین حضرات اس عملی تواتر کو تسلیم نہیں کرتے

---

[1] لہ روایۃ فی البخاری عن ابن عباس فی تفسیر لا یستوی القاعدون۔ حاشیہ المغنی ج ۲ ص ۲۷۵

تو جواب یہ ہے کہ کسی غیر مقلد نے آج تک نہ ایسی جسارت کی ہے اور نہ آئندہ اس کی توقع ہے زیادہ سے زیادہ جو بات غیر مقلدین کی طرف سے آج تک کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا خلفائے راشدین سے بیس رکعت کا پڑھنا یا اس کا حکم دینا صحیح سند کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتا ہے، لیکن جہاں تک خلفائے راشدین کے علاوہ جمہور صحابہ کے زمانہ یا بعد کے زمانہ میں بیس رکعت تراویح کے پڑھنے کا سوال ہے اس کا اقرار جملہ غیر مقلدین کرتے آرہے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ اس کے ساتھ ہی ان کا دعویٰ یہ بھی ہے کہ آٹھ رکعت بھی ہر زمانہ میں کچھ لوگ پڑھتے رہے ہیں۔ یہ بات تو اپنی جگہ زیر بحث آرہی ہے کہ غیر مقلدین کا یہ دعویٰ، کہاں تک درست ہے۔ لیکن اس جگہ تو مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ ایک بڑی جماعت صحابہؓ کے زمانہ سے آجتک بیس رکعت ہی تراویح پڑھتی آرہی ہے، جس کا اقرار کیے بغیر کسی غیر مقلد کو بھی چارہ کار نہیں ہے، پس اس سے ظاہر ہو گیا کہ بیس رکعت تراویح کی حدیث مرفوع کو عملاً تواتر کا درجہ حاصل ہے۔ کیوں کہ ہر زمانہ میں مسلمانوں کی اتنی بڑی جماعت اس پر عمل کرتی رہی ہے جس کا اتفاق علی الکذب عادۃً محال ہے۔ یہی تواتر کی تعریف ہے جو اس جگہ پورے طور پر صادق ہے۔ مشہور غیر مقلد عالم حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری مرحوم فرماتے ہیں۔ زیر بحث یہ امر نہیں ہے کہ دنیا میں کسی نے بیس رکعت بھی پڑھی پڑھائی ہے یا نہیں بلکہ مع وتر ۴۱ بلکہ ۴۷ رکعت تک بھی پڑھی ہے۔ چنانچہ ان سب کی تفصیل گزشتہ اوراق میں لکھی گزر چکی۔ (رکعات تراویح مع اضافات وضمیمہ ص ۴۲)

ایک صحیح روایت کا جو موقوف ہے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں، اس روایت میں بھی اس امر کی تصریح نہیں کہ جو لوگ بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے وہ لوگ حضرت عمرؓ کے حکم سے پڑھتے تھے اور یہی جواب اس روایت کا بھی ہے جس کو

علامہ عینی حنفی نے عمدۃ القاری ج ۷، ص ۱۳۰۸ میں بیہقی سے نقل فرمایا ہے اور کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے۔ (رکعات تراویح مع اضافات وضمیمہ ص ۶۵، ۲)

اس حوالہ سے واضح ہے کہ بیس رکعت تراویح کا حضرات صحابہ کرام سے پڑھنا ثابت ہے، جس کا اقرار تمام غیر مقلدین بھی اب تک کرتے آئے ہیں اور اس سلسلہ کی روایتیں بھی صحیح الاسناد موجود ہیں۔ جن کے انکار کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، جیسا کہ آئندہ اوراق میں اس پر تفصیلی گفتگو آرہی ہے۔ البتہ غیر مقلدین کے نزدیک صحیح سند سے خلفاء راشدین کا پڑھنا یا پڑھانے کا حکم دینا ثابت نہیں ہے۔

اہل حدیث کا اصولِ حدیث سے انحراف

لیکن مجھے اس وقت خلفائے راشدین کے عمل یا حکم سے استدلال کرنا نہیں ہے یہ بحث تو ایک مستقل عنوان کے تحت اپنے موقع سے آئے گی۔ اس جگہ تو صرف یہ بتانا ہے کہ بیس رکعت تراویح دورِ صحابہ سے لے کر آج تک ایک بڑی جماعت اور جمہور امت کا عمل ہے اور اسی کا نام تواتر عملی ہے۔ پس جب تواتر عملی باقرار خود غیر مقلدین کے نزدیک بھی ثابت ہے تو اب بات صرف یہ رہ جاتی ہے کہ متواتر العمل روایت کی سند سے بحث کرنا اور اس بنیاد پر اس روایت کو ناقابلِ عمل بتانا، اصولِ حدیث کی روشنی میں کہاں تک درست ہے۔ سنئے حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ شرح نخبۃ الفکر میں ارشاد فرماتے ہیں۔

اذ علم الاسناد یبحث فیہ عن صحۃ الحدیث وضعفہ لیعمل بہ او یترک بہ من حیث صفات الرجال وصیغ الاداء والمتواتر لا یبحث عن رجالہ بل یجب العمل بہ من غیر بحث

(شرح نخبۃ الفکر ص ۱۶ مطبوعہ مرکزی دار العلوم سلفیہ بنارس)

—— کیوں کہ علم اسناد میں رواۃ کے اوصاف اور صیغۂ ادا کے لحاظ سے حدیث
کی صحت وضعف سے بحث کی جاتی ہے، جس کا مقصد یہ جاننا ہوتا ہے کہ اس روایت
پر عمل کیا جائے یا اس کو متروک العمل قرار دیا جائے اور متواتر کے راویوں سے تو بحث
کی ہی نہیں جاتی، بلکہ وہ تو بغیر کسی بحث کے واجب العمل ہے۔

تواتر قولی اور عملی دونوں کا حکم ایک ہے

معلوم ہوا کہ سند سے بحث کا مقصد روایت کے سلسلہ میں چونکہ صرف یہ
جاننا ہوتا ہے کہ اس روایت پر عمل کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ اور متواتر میں اس بات
کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ تو واجب العمل ہے ہی، اس پر عمل کرنے یا نہ کرنے
کے لیے غور کرنے کا امت کو حق ہی نہیں کیونکہ کسی تردد و تامل کے بغیر اس پر عمل
امت کے لیے ضروری ہے، بنا بریں حدیث متواتر کی سند پر عمل یا ترک عمل کے
لحاظ سے کلام کرنے کی قطعاً کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ شاید کسی کے ذہن میں یہ
سوال پیدا ہو کہ یہ بات تو تواتر قولی کے سلسلہ میں کہی گئی ہے نہ کہ تواتر عملی کے
متعلق۔ تو یہ عرض کر دینا بھی ضروری ہے کہ یہ اصول تواتر قولی اور عملی دونوں
کے لیے عام ہے۔ بلکہ قولی سے زیادہ عملی تواتر میں اس اصول کی پابندی کی گئی ہے
جس کی مثال کے لیے قرأت سبعہ کا تواتر پیش کیا جا سکتا ہے۔ سات قرأتوں کا
یہ تواتر سندی نہیں ہے بلکہ عملی تواتر ہے، مگر جمہور امت کے نزدیک یہ عملی تواتر ایک
تسلیم شدہ حقیقت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محققین علمائے کرام نے تواتر کی دو قسمیں
کی ہیں اور دونوں کا حکم بھی ایک ہی بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ علامہ آلوسی علیہ الرحمہ
فرماتے ہیں۔

وان التواتر قد یکون بالنقل اور تواتر کبھی ایسے لوگوں کی نقل سے ثابت

من لا یتصور تواطؤھم علی الکذب وقد یکون بفعلھم بان یکونوا عملوا بہ من غیر نکیر منھم۔ ہوتا ہے جن کا کذب پر متفق ہونا متصور نہ ہو اور کبھی تواتر ان کے عمل سے بھی ثابت ہوتا ہے، اس طرح کہ انھوں نے بلا انکار اس پر عمل کیا ہو۔

اسی طرح علامہ ابن حجر ہیتمی علیہ الرحمہ نے یہ تصریح کی ہے کہ قرأت سبعہ متواترہ کے انکار کرنے والے کی بعض علماء سے تکفیر ثابت ہے۔ دیکھیے الفتاوی الحدیثیہ ص ۲۰۵ بلکہ عملی تواتر کا درجہ ایک لحاظ سے قولی تواتر سے بڑھ جاتا ہے، کیوں کہ قول میں تاویل و توجیہ اور نقل و حکایت کی مختلف نزاکتوں کا احتمال ہو سکتا ہے۔ اس کے برخلاف جو چیز عملاً متواتر ہے اس میں یہ چیزیں کم ہوتی ہیں پس وہ عمل جو سند و رجال کی بحث کا اصل مقصود ہے، جب قرون ثلاثہ اور دور صحابہ سے ثابت ہے تو اب سند کی بحث اس لحاظ سے بے سود ہوگی یہ دوسری بات ہے کہ ہم اس کے رجال سے زیادتی یقین کے لیے بحث کریں۔ لیکن اس بحث پر اخذ و ترک کو موقوف رکھنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ بات اصولِ حدیث میں اپنی جگہ مسلم ہے کہ تواتر کے بعد سند حدیث پر عمل کا دارومدار نہیں رہتا۔ چنانچہ امام ابوبکر جصاص فرماتے ہیں۔

امام ابوبکر جصاص کا حوالہ

وقد استعملت الامۃ ھذین[1] الحدیثین وان کان ورودھا[2] من طریق الاحاد فصار فی حیز التواتر لان ما تلقاہ۔ امت نے ان دونوں حدیثوں کو اپنے عمل میں لے لیا ہے، اگرچہ اس کا نقل بطریق احاد ہی ہے۔ پس یہ تواتر کے تحت آگیا ہے، کیوں کہ لوگ جس خبر واحد

[1] [2] اگلے صفحے پر ملاحظہ کیجیے۔

الناس من اخبار الاحاد بالقبول کو قبول فرمالیں گے وہ ہمارے نزدیک
فھو عندنا فی معنی المتواتر لما تواتر کے ہم معنی ہے جیسا کہ اس کی وجہ
بیناہ فی مواضع متعدد موقع پر واضح کر دی ہے۔
(احکام القرآن للجصاص ج ۱ ص ۳۸۶)

علامہ آلوسی کا حوالہ

وھذہ الاحادیث لتلقی الامۃ اور یہ حدیثیں امت کی تلقی بالقبول
لھا بالقبول انتظمت فی سلک کے سبب حدیث متواتر کے درجہ میں آ
المتواتر فی صحۃ النسخ عند جاتی ہیں۔ ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک
أئمتنا قدس اسرارھم بل قال اس معاملہ میں کہ ان سے نسخ کرنا درست
البعض انھا من المتواتر ہے بلکہ بعض نے تصریح فرمائی ہے کہ یہ
(روح المعانی ج ۲ ص ۵۳) حدیث متواتر ہے

لہ یہ اشارہ ابو داؤد ج ۲ ص ۲۵۷ و ابن ماجہ ج ۱ ص ۲۷۶ کی اس روایت کی طرف ہے۔ عن عائشۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتھا حیضتان، نیز ابن ماجہ ج ۱ ص ۲۷۶ اور دارقطنی ج ۴ ص ۳۸ کی اس روایت کی طرف اشارہ ہے۔ عن ابن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طلاق الامۃ اثنتان وحیضتھا حیضتان
از تحقیق شیخ عبد الفتاح ابو غدہ علی حاشیہ قواعد فی علوم الحدیث ص ۶۲

لہ یعنی خاص اس لفظ طلاق الامۃ تطلیقتان کا ورود خبر واحد میں ہے

امام سیوطی کا حوالہ

یہ اصولِ احناف کا کوئی مخصوص اصول نہیں ہے بلکہ جمہور محدثین اور جملہ فقہاء اصولیین کے نزدیک یہ مسلّم اصول ہے۔ چنانچہ امام جلال الدین سیوطی شافعی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

وقد صرح غیر واحد بان — ایک سے زیادہ لوگوں نے تصریح کی ہے
من دلیل صحۃ الحدیث قول — کہ اہل علم کا کسی حدیث کو قبول کر لینا اس
اهل العلم به وان لم یکن له اسناد — کی صحت کی دلیل ہے، اگرچہ اس کی
یعتمد علی مثله — کوئی قابل اعتماد سند نہ ہو۔

(التعقبات علی الموضوعات ص ۱۲)

ابن قیم کا حوالہ

علامہ ابن قیم علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

فهذا الحدیث وان لم یثبت — تو یہ حدیث اگرچہ ثابت نہیں ہے، لیکن
فاتصال العمل به فی سائر — تمام شہروں میں اور ہر زمانے میں اس تسلسل
الامصار والاعصار من غیر — کے ساتھ اس عمل کا بلا نکیر ہونا اس حدیث
انکار کاف فی العمل به — پر عمل کرنے کے لیے کافی ہے

(کتاب الروح ص ۱۴)

علامہ ابن ہمام حنفی کا حوالہ

ومما یصحح الحدیث ایضاً عمل — اور حدیث کی تصحیح کرنے والی چیزوں

العلماء علی وفقه ۔

میں سے ہی اہل علم کا اس کے مطابق عمل کرنا بھی ہے

(فتح القدیر ج ۳ ص ۴۹۳)

امام ابن عبدالبر مالکی کا حوالہ

محدث ابن عبدالبر مالکی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

قال ابن عبد البر فی الاستذکار لما حکی عن الترمذی ان البخاری صحح حدیث البحر هو الطهور ماءه واهل الحدیث لا یصححون مثل اسناده لکن الحدیث عندی صحیح لان العلماء تلقوه بالقبول ۔

(تدریب الراوی ص ۲۵)

علامہ ابن عبدالبر نے جہاں امام ترمذی سے یہ بات نقل کی کہ امام بخاری نے حدیث البحر ہو الطہور ماءہ کو صحیح بتایا، اگرچہ اہل حدیث تو اس طرح کی سند کو صحیح تسلیم نہیں کرتے ہیں . . وہیں خود فرماتے ہیں . . . . لیکن میرے نزدیک یہ حدیث صحیح ہے کیونکہ علماء نے اس کو عملاً قبول کرلیا ہے۔

بحوالہ بالا عبارت سے یہ بات واضح ہوگئی کہ علامہ ابن عبدالبر کے نزدیک

۱/ یہ اصولِ حدیث مسلم ہے کہ جس روایت کو تلقی بالقبول یا بلفظ دیگر علی تواتر کا درجہ حاصل ہے اس کی سند سے بحث نہیں کی جاتی اور سند کے قابلِ اعتماد نہ ہونے کی صورت میں بھی اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

۲/ یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک ہی روایت کی صحت اور عدم صحت کے متعلق کبھی محدثین کے مابین اختلاف ہوتا ہے۔ ایک کے نزدیک روایت صحیح ہوتی ہے لیکن دوسرا اس کی صحت سے انکار کرتا ہے

۳/ یہ بات بھی واضح طور پر معلوم ہوگئی کہ محدثین کے نزدیک اصولاً یہ چیز

مسلّم ہے کہ حدیث کی صحت کا دارومدار صرف اس کی سند پر ہی نہیں بلکہ سند کے علاوہ بھی صحت حدیث کے جاننے کے طریقے موجود ہیں۔

امام بخاری کا حوالہ

امام بخاری نے صحیح بخاری ج۱ ص ۳۸۴ پر ایک عنوان قائم کیا ہے،

"باب لا وصیۃ لوارث" یہ لا وصیۃ لوارث کا جملہ ایک مرفوع روایت کا ٹکڑا ہے۔ اگرچہ وہ روایت اپنی سند کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے، مگر اپنی جگہ اس کا مضمون و مفہوم تعامل و توارث کی وجہ سے بالاتفاق صحیح ہے۔ لیکن امام بخاری نے اپنی کتاب میں چونکہ بلحاظ سند جو صحیح حدیث ہوگی، صرف اس کو نقل کرنے کا التزام کر لیا ہے، اس لیے اس ٹکڑے کو ترجمۃ الباب میں لائے، تاکہ اس کی صحت کی طرف بھی اشارہ ہو جائے۔ اور مع سند اس کو نہیں نقل کیا تاکہ ان کی شرط جو کتاب میں ملحوظ ہے وہ بھی اپنی جگہ باقی رہ جائے۔ اسی سلسلہ میں علامہ کشمیری کی تقریر کے ناقل تحریر فرماتے ہیں۔

وھذا الحدیث ضعیف بالاتفاق مع ثبوت حکمہ بالاجماع ولذا اخرجہ المصنف فی ترجمۃ و الا فلا یاتی بالاحادیث الضعاف مثلہ	یہ حدیث بالاتفاق ضعیف ہے باوجود یکہ اس کا حکم بالاجماع ثابت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف ترجمۃ الباب کے ... ذیل میں اس حدیث کو لائے ہیں ورنہ وہ (امام بخاری) اس قسم کی ضعیف حدیثوں کو نہیں نقل کرتے ہیں....
وذھب بعضھم الی ان الحدیث اذا تأید بالعمل ارتقی من حال الضعف الی مرتبۃ القبول۔	اور بعض محدثین کا خیال ہے کہ جب حدیث (اہل علم) کے عمل سے مؤید ہوتی ہے

قلت وهو الاوجه عندی وان کبر علی المشتغلین بالاسناد (فیض الباری ج۳ ص ۴۰۹)

ضعف کے درجہ سے ترقی کرکے مرتبہ قبول کو پہنچ جاتی ہے۔ میں کہتا ہوں یہی بات میرے نزدیک بھی زیادہ بہتر ہے اگرچہ صرف اسناد سے ہی شغف رکھنے والوں پر یہ بات گراں گزرے گی

امام مالک اور امام دارقطنی کا حوالہ

اسی طرح امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی جب صحابہ کرام کا عمل کسی حدیث کے ساتھ ہو تو اس کی سند سے بحث کرنا درست نہیں، بلکہ ایسی حدیث اہل مدینہ کے تعامل کی وجہ سے واجب العمل ہوتی ہے، چنانچہ محدث دارقطنی فرماتے ہیں۔

وفی سنن الدارقطنی قال القاسم وسالم عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغنی عن صحة سندہا (فتح القدیر ج۳ ص ۲۹۳)

سنن دارقطنی میں ہے قاسم اور سالم نے کہا کہ اسی (حدیث ضعیف) پر مسلمانوں نے عمل کیا ہے اور امام مالک فرماتے ہیں کہ مدینہ کے اندر کسی حدیث کا مشہور و معروف ہونا اس کی صحت سند سے بے نیاز کر دیتا ہے۔

امام ترمذی کا حوالہ

محقق ابن ہمام فرماتے ہیں۔

وقول الترمذی العمل علیه عند

امام ترمذی کا یہ فرمانا کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے

اهل العلم يقتضي قوة اصله وان ضعف خصوص هذا الطريق۔

یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ اصل حدیث قوی ہے اگرچہ خاص طور پر یہ سند ضعیف ہے۔

(فتح القدیر ج ۱ ص ۲۱۷)

اس تصریح سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ امام ترمذی نے جن روایتوں کے ساتھ اہل علم کا عمل نقل کر دیا ہے، اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اس روایت کی سند سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ روایت تلقی بالقبول کی وجہ سے قوی اور قابلِ اعتماد ہے۔ چنانچہ امام ترمذی کے اس قاعدے کی طرف متوجہ کرتے ہوئے علامہ جلال الدین سیوطی فرماتے ہیں۔

الحديث اخرجه الترمذي وقال حسين ضعفه احمد وغيره والعمل عليه عند اهل العلم فاشار بذلك الى ان الحديث اعتضد بقول اهل العلم

(التعقبات على الموضوعات ص ۱۲)

(جمع بین الصلوٰتین کے سلسلے کی) حدیث کو ترمذی نے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ (اس کا ایک راوی) حسین ہے جس کو امام احمد بن حنبل وغیرہ نے ضعیف قرار دیا ہے مگر اہلِ علم کا عمل اس حدیث پر ہے۔ پس امام ترمذی نے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ حدیث اہل علم کے قول سے مضبوط ہوگئی ہے

عملی تواتر اور تلقی بالقبول یا اہل علم کے عمل کی وجہ سے روایت صحیح اور قابل اعتماد ہو جاتی ہے۔ اگرچہ سند اس کی ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ یہ قاعدہ صرف امام ترمذی کا ہی نہیں ہے بلکہ دوسرے محدثین کے نزدیک بھی یہ چیز مسلم ہے چنانچہ امام بیہقی فرماتے ہیں۔

امام بیہقی کا حوالہ

علامہ جلال الدین سیوطی ایک حدیث کے متعلق امام بیہقی سے نقل فرماتے ہیں!

وقال البیہقی کان عبد اللہ بن مبارک یصلیہا[1] وتداولہا الصالحون بعضہم من البعض وفی ذلک تقویۃ للحدیث المرفوع	امام بیہقی فرماتے ہیں کہ عبداللہ ابن مبارکؒ اس (صلوٰۃ التسبیح) نماز کو پڑھا کرتے تھے اور صالحین امت نے یکے بعد دیگرے اپنے عمل میں اس حدیث کو لے لیا ہے پس اس معاملہ سے حدیث مرفوع کو قوی بنا دیا ہے۔

(التعقبات علی الموضوعات ص۱۳)

نہ صرف یہ کہ اہلِ علم اور سلف صالحین کے تعامل سے حدیث قوی ہو جاتی ہے، بلکہ کسی صحیح السند حدیث کے مقابلے میں راجح اور زیادہ قابلِ اعتماد بھی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مبارکؒ کا مذہب یہی ہے بلکہ محدثین کے نزدیک یہ مسلمہ ضابطہ ہے۔

حضرت عبداللہ بن مبارک کا حوالہ

یہی وجہ ہے کہ اصول حدیث کی کتابوں میں اس قاعدہ کو بنیادی ضابطہ کے طور پر مختلف انداز میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ کفایہ جو اصولِ حدیث کی نہایت معتبر کتاب ہے۔ اس میں حضرت عبداللہ بن مبارک رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

---

[1] صلاۃ التسبیح کی طرف اشارہ ہے۔

اجماع الناس علی شيء اوثق فی نفسی من سفیان عن منصور عن ابراھیم عن ابی مسعود	کسی چیز پر لوگوں کا (عملاً) اتفاق کرلینا میرے نزدیک اس بات سے بھی زیادہ قابلِ وثوق ہے کہ وہ چیز اس سند سے ثابت ہو عن سفیان عن منصور عن ابراہیم عن ابن مسعود

(کفایہ للخطیب ص ۲۳۴)

اس اصول کے تحت دوسرے محدثین نے بھی بہت سے مواقع پر ایسی روایتیں جو سند کے لحاظ سے ضعیف ہیں ان کو صحیح السند حدیث کی طرح قابل استدلال گردانا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کا حوالہ

حافظ ابن حجر عسقلانی اپنی کتاب الافصاح علی نکت ابن الصلاح میں فرماتے ہیں۔

ومن جملة صفات القبول التی لم یتعرض لها شیخنا ان یتفق العلماء علی العمل بمدلول الحدیث فانه یقبل حتی یجب العمل به وقد صرح بذلك ائمة الاصول۔	حدیث کو قابلِ عمل بنانے والی صفات جن سے ہمارے شیخ (ابن عراقی) نے تعرض نہیں کیا ہے من جملہ ان صفات کے یہ بھی ہے کہ اہلِ علم حدیث کے مضمون پر بالاتفاق عمل کرتے ہوں۔ تو وہ حدیث قابل قبول ہو جاتی ہے حتی کہ اس پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے اس بات کی ائمہ اصول نے صراحت کی ہے۔

حافظ ابن حجر کی اس تصریح سے یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ کسی

حدیث پر سلف صالحین اور امت کے اکابر اہلِ علم کا عمل کرنا بجائے خود اس حدیث کی صحت کے معلوم کرنے کا ایک مضبوط ذریعہ ہے جس کے بعد سند کی صحت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ اس لیے کہ سند کا ذریعہ پہلے ذریعہ سے بہت کمزور ہے جیسا کہ

علامہ سخاوی کا حوالہ

حافظ ابن حجر عسقلانی کے مشہور شاگرد اصولِ حدیث کی معروف کتاب فتح المغیث میں بطور ضابطہ تحریر فرماتے ہیں۔

وکذا اذا تلقت الامة الضعیف بالقبول یعمل بہ علی الصحیح حتی انہ ینزل منزلة المتواتر فی انہ ینسخ المقطوع بہ۔	اور اسی طرح جب ضعیف حدیث کو امت نے (بذریعہ عمل) قبول کر لیا تو اس پر صحیح روایت کے مقابلہ میں عمل کیا جائے گا حتی کہ اس کو متواتر کے درجہ میں رکھا جائے گا، اس معاملے میں کہ اس حدیث سے امر قطعی کو منسوخ قرار دیا جائے۔

(فتح المغیث ص ۲۸۵ مطبوعہ مئو)

ان حوالوں سے اظہر من الشمس ہو گیا کہ کسی حدیث کے متعلق صرف سند کے لحاظ سے ضعیف ہونے کا حکم لگا دینا، یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ فی الواقع اور نفس الامر میں ناقابلِ عمل بھی ہو کیوں کہ وہ حدیث جو بلحاظ سند ضعیف ہے اگر دوسرے خارجی اسباب کے ذریعہ قوت حاصل کر لیتی ہے تو بعض موقع پر کسی صحیح حدیث سے بھی زیادہ قابلِ اعتماد اور واجب العمل ہو جائے گی۔ مثلاً حدیث ضعیف جو سند کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے، اس پر توارث و تعامل رہا ہے تو وہ

ایسی قوی ہو جاتی ہے کہ اس کو ہم متواتر مان سکتے ہیں۔ محدثین کی صراحت کے مطابق اس کے ذریعہ کسی قطعی الثبوت امر کو منسوخ بھی کر سکتے ہیں اور وہ بلا شبہ قابل احتجاج ہو جاتی ہے ۔

ایک ضروری تنبیہ

اس جگہ شاید یہ سوال قارئین کے ذہن میں پیدا ہو کہ اس طرح تو ہر ضعیف حدیث واجب العمل ٹھہرے گی، کیوں کہ کسی نہ کسی جگہ ایک جماعت کا اس پر عمل ہوگا، اور کسی نہ کسی زمانہ میں اس حدیث پر عمل کیا گیا ہوگا۔ حالانکہ حدیث ضعیف کے سلسلہ میں محدثین نے اس کی سند کے لحاظ سے یہی حکم لگایا ہے کہ وہ قابل ترک ہے، اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ محدثین کے دونوں اصولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس جگہ جس حدیث ضعیف کو واجب العمل بتایا گیا ہے۔ یہ وہ حدیث ہے جس پر قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر میں عمل رہا ہو اور علمار سلف نے جس کو قبول کر لیا ہو، جیسے کہ امام مالکؒ نے: پنے زمانہ میں شہرۃ فی المدینہ کی قید لگائی ہے اور دوسری عبارتوں میں اہل علم اور علمار یا سلف کے عمل کی قید سے واضح ہے کہ یہ ضابطہ صرف الکفیں حدیثوں کے متعلق ہے جو صحابہ کرام یا قرون ثلثہ میں زیر عمل رہ چکی ہوں لیکن بعد میں ان کی سند میں خلل ہو گیا ہے اور نقل و حکایت کے درجہ میں اس کے رجال و اسناد کے اندر نقل صحیح کے شرائط نہیں پائے جاتے مگر یوں کہ اس پر صحابہ کرام یا قرون ثلاثہ میں اہل علم اور رجال موثوقین کا عمل رہا ہے اور اس طرح اس حدیث کے عملی نقل و حکایت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ باقی ایسی ضعیف حدیثیں جن کو یہ تعامل و توارث کا درجہ حاصل نہیں ہے ان کے سلسلہ میں محدثین کا دوسرا ضابطہ ہے اور وہ

یہ ہے کہ ایسی حدیثیں ناقابلِ عمل یا ناقابلِ احتجاج ٹھہرائی جائیں گی۔ جیسا کہ حدیث ضعیف کے سلسلہ میں محدثین کے درج ذیل قاعدہ سے اس کی وضاحت ہوجاتی ہے۔ ایسی حدیثیں جو اپنی سند کے لحاظ سے ضعیف ہیں اور ان کے مضمون پر تواتر عملی بھی نہیں ہے۔ ان پر فضائل میں عمل کرنے کی تین شرطیں ہیں۔ علامہ سخاویؒ القول البدیع فی الصلوۃ علی الحبیب الشفیع ص ۱۹۵ پر فرماتے ہیں۔

سمعت شیخنا ابن حجر مرارا یقول شرط العمل بالحدیث الضعیف ثلاثة۔

میں نے اپنے استاد حافظ ابن حجر عسقلانی سے بارہا یہ سنا ہے کہ حدیث ضعیف پر عمل کرنے کی تین شرطیں ہیں۔

الاول متفق علیه وهو ان یکون الضعف غیر شدید فیخرج من انفرد من الکذابین والمتهمین ومن فحش غلطه،

اول جو متفق علیہ ہے، وہ یہ کہ بے انتہا ضعیف نہ ہو (پس اس شرط کی وجہ سے) وہ ضعیف نکل گئی جس کی روایت کذابین یا متہمین میں سے کوئی شخص کرتا ہے، یا وہ شخص کرتا ہے جس سے بہت زیادہ غلطی ہوجاتی ہے۔

والثانی ان یکون مندرجاً تحت اصل عام فیخرج ما یخترع بحیث لایکون له اصل اصلا۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ حدیث کسی عام شرعی اصول کے تحت آجاتی ہو پس اس شرط کی وجہ سے وہ روایت نکل گئی جس کے لیے سرے سے کسی اصول میں گنجائش نہیں ہے اور وہ محض گھڑی ہوئی روایت ہی ہے۔

والثالث ان لایعتقد عند العمل

تیسری شرط یہ ہے کہ اس پر عمل کرنے کے

به ثبوته لئلا ينسب الى النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقله[1] قال الاخيرات عن ابن عبد السلام و ابن دقيق العيد و الاول نقل العلائی الاتفاق عليه[2]

وقت اس امر کے سنت ہونے کا اعتقاد نہ کرے، تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایسی بات کا انتساب نہ ہو جو آپ نے نہیں کہی ہے۔ ابن حجر فرماتے ہیں اخیر کی دو شرطیں علامہ ابن عبد السلام اور علامہ ابن دقیق العید سے نقل کی گئی ہیں لیکن پہلی شرط کے سلسلہ میں علامہ علائی نے محدثین کا اتفاق نقل کیا ہے۔

یہ تین شرطیں اگر ایسی ضعیف حدیثوں میں پائی جائیں جن کو تواتر عملی کا درجہ نہیں حاصل ہو سکا ہے تو یہ حدیثیں فضائل اعمال[3] میں اکثر محدثین کے نزدیک قابل قبول ہیں، لیکن احکام شرعیہ کا ان سے استنباط نہیں کیا جا سکتا، اور نہ ایسی حدیثیں کسی شرعی مسئلہ میں قابل احتجاج ہوں گی لیکن اگر کسی ضعیف حدیث کے ساتھ تعامل و توارث اور تلقی بالقبول بھی ہے تو وہ حدیث مشہور یا متواتر کے درجہ کو پہنچ جاتی ہے۔ اور اس سے نہ صرف استدلال و احتجاج جائز ہے بلکہ کسی صحیح السند روایت پر اس کو ترجیح دینا بھی جائز ہے۔ جیسا کہ اصول حدیث کی مستند کتابوں اور محدثین عظام کی تصریحات سے اس امر کو واضح کیا جا چکا ہے، لیکن یہ بات ذہن

---

[1] علامہ سیوطی نے ان تین شرائط کے ساتھ حدیث ضعیف کو فضائل اعمال کے اندر قبول کرنا مذہب قرار دیا ہے۔ تدریب الراوی ص ۱۹۶ ۔ [2] الاجوبۃ الفاضلۃ علی الاسئلۃ العشرۃ الکاملۃ ص ۳۳، ۳۴۔ [3] ثم ذکروا انہ ایجوز بل یستحب العمل بالاحادیث الضعیفۃ فی فضائل الاعمال وممن صرح بہ النووی فی کتبہ لاسیما کتاب الاذکار الاجوبۃ الفاضلۃ

نشین رہنی چاہیے کہ تعامل و توارث میں قرونِ ثلثہ کے اہلِ علم اور جمہور کا عمل شرط ہے جیسا کہ آئندہ اوراق میں اس کے متعلق اکابر محققین کی بعض صراحتیں بھی آنے والی ہیں اور علامہ شاطبی علیہ الرحمہ کی اس تصریح سے بھی واضح ہے۔

ان العمل المستمر ماخوذ	(امام مالک رح کے زمانہ میں اہلِ مدینہ کا)
عن العمل المستمر فی الصحابة	توارث عملی صحابۂ کرام کے توارث عملی
ولم یستمر فیھم الا ھو	مستفاد ہے اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم
مستمر فی عمل الرسول علیہ	کے اندر عملی توارث بجز رسول اللہ صلی
الصلوۃ والسلام او فی	اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل مستمر یا اسی
قوتہ وماجری علیہ العمل	درجہ قوی کسی چیز کے ہو نہیں سکتا، لہٰذا
وثبت استمراره اثبت فی	جس چیز پر عملی تواتر ہے اور اس پر تعامل
الاتباع واولیٰ بالرجوع الیہ۔	مستمر ثابت ہے وہ اتباع اور رجوع کے
الموافقات[1] ج ۳ ص ۶۶	لیے زیادہ بہتر اور اثبت و اقوی ہے۔

ان بحثوں کا مقصد یہ نہیں ہے کہ بیس رکعت تراویح کی روایت ضعیف ہے، یا اس کی سند میں کوئی نا قابلِ تلافی کمزوری ہے۔ اس لیے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایت پہلے نقل کی جا چکی ہے اور ایک راوی کے علاوہ اس کے تمام راویوں کی توثیق مستند محدثین کی کتابوں کے حوالے سے نقل کر دی گئی ہے وہ ایک راوی جس کی توثیق باقی ہے، اس پر چونکہ تفصیلی بحث کرنی ہے اس لیے اس کی توثیق اس جگہ نہیں کی گئی ورنہ وہ راوی بھی ثقہ ہے، لہٰذا بیس رکعت تراویح کی یہ مرفوع روایت اپنی سند کے لحاظ سے بھی صحیح نہیں تو کم از کم حسن ہے، بنا بریں

---

[1] حاشیہ الرفع والتکمیل ص ۲۷۲ از شیخ عبد الفتاح۔ ابو غدہ۔

اس بحث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہماری روایت ضعیف ہے بلکہ اس بحث کا مقصد یہ بتانا ہے کہ علم حدیث کی مستند کتابوں اور معتمد علماء کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ تواتر قولی کی طرح تواتر عملی جس روایت کے ساتھ ہے اس کی سند سے بحث اس پر عمل کرنے یا نہ کرنے کے لیے نہیں کی جاتی۔

ابراھیم بن عثمان ابوشیبہ قاضی واسط

ابن عباس رضی اللہ عنہما کی مرفوع روایت بیس رکعت تراویح کے سلسلے میں جو اوپر نقل کی گئی ہے اس کے جملہ راوی محدثین کے نزدیک قابل اعتماد اور نہایت ثقہ ہیں، جیسا کہ ان کی توثیق کے حوالے گزر چکے ہیں۔ البتہ اس روایت کے ایک راوی ابراھیم بن عثمان ابوشیبہ ہیں۔ جن کا انتقال ۱۶۹ھ میں ہوا ہے وہ واسط کے قاضی تھے، ان کی توثیق مختلف فیہ ہے، ہمارے نزدیک یہ راوی ثقہ اور معتبر ہیں، لیکن علماء و محدثین کو ان کی توثیق میں سخت کلام ہے اور بہت سے لوگ ان کو مجروح قرار دیتے ہیں۔

اس لیے ضروری ہے کہ ہم ان کے متعلق مفصل گفتگو کریں اور تمام جرحوں کی حقیقت اصول حدیث کی روشنی میں واضح کر دیں تاکہ ان کی توثیق کے سلسلہ میں قارئین کتاب کو اطمینان حاصل ہو سکے۔ اور مخالفین کے لیے کلام کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ سکے۔ تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۴۴ پر حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابراھیم بن عثمان پر کلام کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

ابراھیم بن عثمان بن خواستی ابو شیبۃ العبسی مولاھم الکوفی قاضی واسط روی عن خالہ	ابراہیم بن عثمان بن خواستی ابوشیبہ کوفی بنی عبس کے مولی واسط کے قاضی ہیں۔ یہ روایت کرتے ہیں اپنے ماموں حکم بن عتیبہ

الحکم بن عتیبه وابی اسحٰق السبیعی
والاعمش وغیرهم وعنه شعبة و
هو اکبر منه وجریر ابن
عبد المجید وشبابة والولید
بن مسلم وزید بن الحباب ویزید
بن هارون وعلی بن الجعد وعدة[1]
قال احمد ویحیی وابو داؤد ضعیف
وقال یحیی ایضا لیس بثقة وقال
البخاری سکتوا عنه وقال
الترمذی منکر الحدیث و
قال النسائی والدولابی
متروك الحدیث وقال ابو
حاتم ضعیف الحدیث سکتوا عنه

ابواسحاق سبیعی اور اعمش وغیرہم س
اور ان سے روایت لیتے ہیں شعبہ حالانک
یہ ان سے عمر میں بڑے ہیں اور ان س
روایت لیتے ہیں جریر ابن عبد المجید شبا
ولید بن مسلم زید بن الحباب یزید بن ہا
اور علی بن جعد وغیرہم امام احمد یحییٰ ب
معین اور ابوداؤد نے کہا ضعیف ہے
نیز یحییٰ بن معین نے یہ بھی کہا کہ ثقہ نہیں
ہے، بخاری نے کہا کہ لوگ ان کے بار
میں سکوت کرتے ہیں۔ ترمذی نے کہا ک
منکر الحدیث ہیں۔ نسائی اور دولابی نے
کہا متروک الحدیث ہے، ابوحاتم نے ک
ضعیف ہے لوگ ان سے سکوت کرتے ہیں

---

[1] وروی عنه نوح بن الدراج وعمرو بن خالد الحرانی فی کتاب الکنی للدولابی ج ۲ ص ۱۲۲
وروی عنه یونس بن بکیر فی المستدرک ج ۳ ص ۱۶۱ وروی عنه داؤد بن شبیب الباهلی فی ابن ماجه
باب ما جاء فی الصلوٰة علی ابن رسول الله صلی الله علیه وسلم وذکر وفاته. وروی عنه زید بن حباب فی
باب ما جاء فی القراءة علی الجنائز بفاتحة الکتاب للترمذی ج ۱ ص ۱۴۱ وروی عنه محمد بن سلیمان الباغندی
کذا فی المغنی للذهبی ج ۲ ص ۷۹ وروی عنه ابو نعیم فضل بن دکین کما تقدم۔

[2] هکذا فی بعض نسخ المیزان ایضاً لکن فی نسخة التی طبعت بدار احیاء الکتب العربیة عیسی
البابی الحلبی وشرکائه بتحقیق علی محمد البجاوی - یروی عن زوجة ام الحکم بن عتیبه میزان الاعتدال

وتركوا حديثه وقال الجوزجاني
ساقط وقال صالح جزرة
ضعيف لا يكتب حديثه روى عن
الحكم مناكير وقال ابو علي
النيشابوري ليس بالقوي
وقال الاحوص الغلابي وممن
روى عنه شعبة من الضعفاء
ابو شيبة وقال معاذ ابن معاذ
العنبري كتبت الى شعبة وهو
ببغداد اسأله عن ابي شيبة
القاضي اروي عنه فكتب الي لا ترو
عنه فانه رجل مذموم واذا
قرأت كتابي فمزقه وكذبه شعبة
في قصة وقال عباس الدوري
عن يحيى بن معين قال
قال يزيد ابن هارون

اور ان سے لوگوں نے روایت ترک کر دی ہے
جوزجانی نے کہا ساقط ہے صالح جزرہ
نے کہا ضعیف ہے اس کی حدیث نہ لکھی
جائے، اس نے حکم سے منکر حدیثیں نقل
کی ہیں۔ ابو علی نیشاپوری نے کہا قوی
نہیں ہے احوص غلابی نے کہا شعبہ نے
جن ضعیف راویوں سے حدیث نقل کی
ہے ان میں سے ایک ابو شیبہ بھی ہے اور
معاذ بن معاذ عنبری نے کہا، میں نے شعبہ
کو جبکہ وہ بغداد میں تھے لکھا کہ میں ابو شیبہ
قاضی واسطی سے حدیث روایت کروں؟
تو شعبہ نے مجھے جواب میں لکھا کہ اس سے
روایت نہ کرو کیونکہ برا آدمی ہے۔ جب
میرا یہ خط پڑھ لینا تو پھاڑ دینا۔ نیز شعبہ
نے ایک واقعہ میں ان کو جھوٹا بھی کہا ہے
اور عباس دوری نے یحییٰ بن معین سے

ے یمکن ان یکون الحکم خالا لابراهیم بن عثمان وزوجا لامه ایضا بان الحکم کان اخا لموطوءة ابیه لا لام ابراهیم بن عثمان ثم لما مات ابوه تزوج الحکم بامه فصار الحکم زوجا لامه وخالا له۔
سید طاہر حسین گیاوی

ما قضى على الناس رجل
يعني في زمانه اعدل في
قضاء منه وكان يزيد على
كتابته ايام كان قاضيا
وقال ابن عدي له احاديث
صالحة وهو خير من ابراهيم
بن ابي حية قال قعنب بن
المحرر مات سنة ۱۶۹ قلت
وقال ابن سعد كان ضعيفا
في الحديث وقال الدارقطني
ضعيف وقال ابن المبارك
ارم به وقال ابوطالب عن احمد
منكر الحديث قريب من الحسن
بن عمارة ونقل ابن عدي عن
ابي شيبة انه قال ما سمعت
من الحكم الا حديثا واحدا۔

روایت کی کہ یزید بن ہارون نے کہا کہ
ابوشیبہ کے زمانہ میں کوئی قاضی ان سے
بڑھ کر انصاف ور نہ تھا، یہ یزید بن ہارون
ان کے کاتب ومنشی تھے، جس وقت کہ وہ
قاضی تھے۔ ابن عدی نے کہا ان کی حدیثیں
درست وصالح بھی ہیں نیز یہ ابراہیم بن
ابی حیہ سے بہتر ہیں۔ قعنب بن محرر نے
کہا ابوشیبہ کا ۱۶۹ھ میں انتقال ہوا ہے
حافظ ابن حجر کہتے ہیں ابن سعد نے کہا،
ابوشیبہ حدیث میں ضعیف تھا اور دارقطنی
نے کہا ضعیف ہے۔ عبداللہ بن مبارک
نے کہا اس کو پھینکدو اور ابوطالب نے
امام احمد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے
منکر الحدیث اور حسن بن عمارہ کے قریب قریب
بتایا۔ ابن عدی نے ابوشیبہ سے نقل کیا کہ اس
نے خود کہا کہ میں نے حکم سے صرف ایک ہی
حدیث سنی ہے۔ (تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۴۴، ۱۴۵)

دو تین معمولی توثیق کے سوا باقی سب جرح ہی جرح ہے جس کی تعداد تقریباً
چودہ پندرہ تک پہنچ جاتی ہے۔ لیکن ان جرحوں میں سب سے زیادہ خطرناک اور مفسر
جرح وہ ہے جو شعبہ سے مروی ہے، اس لیے ہم سب سے پہلے اس پر کلام کریں گے اور اس
کی حقیقت واضح کرنے کے بعد دوسری جرحوں کے متعلق گفتگو کی جائے گی۔

شعبہ اور ابراھیم بن عثمان ابو شیبہ

شعبہ کی تکذیب اور مذکور جرحوں کی کثرت کے سبب حدیث ابن عباس کے متعلق علامہ سیوطی رح نے المصابیح کے اندر تحریر فرمایا ہے۔

هٰذا الحدیث ضعیف جدا — یہ حدیث بے انتہا ضعیف ہے اس سے
لا تقوم به الحجة۔ — استدلال درست نہیں ہے۔

اور فرماتے ہیں۔

ومن کذبه مثل شعبة فلا — جس راوی کی شعبہ جیسا شخص تکذیب
یلتفت إلیه۔ — کرتا ہو اس کی روایت قابل توجہ بھی نہیں ہو سکتی

لیکن علامہ سیوطی کی یہ رائے اپنی ذاتی رائے ہے۔ اپنے اس خیال میں وہ منفرد ہیں۔ کسی دوسرے محدث نے حدیث ابن عباس کے بارے میں یہ رائے قائم نہیں کی ہے جو علامہ سیوطی رح نے ظاہر کی ہے۔ بالخصوص شعبہ کی تکذیب تو جملہ محققین کی نگاہ میں مشکوک اور قابل غور بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود علامہ سیوطی رح نے بھی حدیث کو موضوع نہیں بتایا ہے۔ بلکہ زیادہ سے زیادہ انھوں نے ضعیف قرار دیتے ہوئے دوسروں کی نسبت زیادہ غلو سے کام لیا ہے اور بے انتہا ضعیف قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ جہاں تک شعبہ کی تکذیب کا تعلق ہے تو تحقیق سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ یہ تکذیب کسی طرح بھی قابل قبول نہیں ہے اور بلاشبہ تکذیب کرنے میں شعبہ نے زیادتی سے کام لیا ہے، شعبہ کی اس جرح کے سلسلہ میں دو باتیں ملتی ہیں۔ پہلی بات تو صحیح مسلم کے مقدمہ میں ہے۔

حدثنی عبید الله بن معاذ العنبری — مجھ سے عبید اللہ بن معاذ عنبری (متوفی
قال انا ابی قال کتبت الی شعبة — [illegible]) نے بیان کیا وہ کہتے ہیں مجھے

سألہ عن ابی شیبۃ قاضی واسط فکتب الی لا تکتب شیئا ومزق کتابی — میرے والد (معاذ بن معاذ عنبری متولد ١١٠ھ متوفی ١٩٦ھ) نے خبر دی انھوں نے کہا کہ میں نے شعبہ کے پاس خط لکھ کر ابو شیبہ قاضی واسط کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے لکھا۔ ہرگز اس سے کوئی روایت نہ لینا اور میرے خط کو پڑھنے کے بعد پھاڑ دینا۔

(مقدمہ مسلم ص ١٧)

اور تہذیب التہذیب کے الفاظ میں یہ اضافہ بھی ہے۔

فکتب الی لا ترو عنہ فانہ رجل مذموم واذا قرأت کتابی فمزقہ۔ — تو شعبہ نے جواب میں لکھا اس سے ہرگز روایت نہ لینا کیونکہ وہ برا آدمی ہے اور جب تم میرا خط پڑھ لینا تو اس کو چاک کر دینا۔

ابراہیم بن عثمان شعبہ کے نزدیک روایت کے قابل نہیں ہے اور بہت برا آدمی ہے، اس کی کوئی وجہ انھوں نے نہیں بتائی، اس لیے یہ بات مجمل سی رہ جاتی ہے کہ آخر ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ میں وہ کیا خرابی تھی جس کی بنا پر شعبہ اتنی سخت روش ان کے متعلق اختیار کر رہے ہیں اس ابہام کو دور کرنے کے لیے کوئی دوسری چیز نہیں ملتی۔ صرف ایک واقعہ ہے جس سے شعبہ کی روش کا سبب معلوم ہوتا ہے یہ وہی واقعہ ہے جس کی طرف حافظ ابن حجر عسقلانی نے اشارہ فرمایا ہے کہ کذب شعبۃ فی قصۃ۔ یعنی شعبہ نے ایک واقعہ میں ان کی تکذیب کی ہے۔ اس واقعہ کے پہلے مقدمہ مسلم سے منقول جرح کے متعلق یہ بھی ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ اس جرح کے راوی عبید اللہ ابن المعاذ ہیں جو امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن معین کی نگاہ میں یہ حیثیت رکھتے ہیں۔

وقال ابراهیم بن الجنید عن	ابراہیم بن جنید قائل ہیں کہ ابن معین نے
ابن معین ابن سمینہ و	ابن سمینہ و شباب اور عبید اللہ بن معاذ
شباب وعبید اللہ ابن معاذ لیسوا	تینوں کے متعلق فرمایا کہ وہ حدیث کے اہل
اصحاب حدیث لیسوا بشئی۔	نہیں ہیں۔ وہ کچھ نہیں ہیں۔

(تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۹۴)

چلیے اصل جرح کے راوی کسی کام کے نہیں اور نہ حدیث کے اہل ہیں، پھر بھی ہم توان کو ثقہ مانتے ہیں۔ اوران کی روایت کردہ اس جرح کو ثابت مانتے ہیں۔ لیکن اس جرح میں دو باتیں نہایت ہی سے قابلِ غور ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس جرح کا سبب واضح نہیں ہے۔ دوم شعبہ کا یہ کہنا کہ مرا خط پڑھنے کے بعد پھاڑ دینا اس جرح کی کمزوری کو واضح کر رہا ہے۔ ظاہر ہے شعبہ اس وقت بغداد میں تھے، جہاں ابراہیم کی طرف سے کسی گزند کے پہنچنے کا بھی خطرہ نہ تھا، پھر محدثین کی روایتی شان سے بعید ہے کہ کوئی محدث کسی شخص کو واقعی مجروح اور ناقابلِ روایت سمجھتا ہو مگر اس کے اظہار سے بھی ڈرتا ہو۔ حالانکہ حفظ حدیث اور دیانت کا تقاضہ تو یہی تھا کہ شعبہ اپنی رائے کو ظاہر کرتے اور بلا خوف وخطر کرتے۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ اپنی عظیم شخصیت اور بے مثال عرفی حیثیت کے مالک ہوتے ہوئے بھی اس بات کو ضروری سمجھتے تھے کہ ہماری رائے ظاہر نہ ہونے پائے ورنہ لوگوں کو اس کا راز بھی معلوم ہو جائے گا اور کھوج کرید شروع ہو جائے گی تو اصل حقیقت کا سراغ لگ جانا کوئی مشکل بات نہیں ہے اور یہ جان لینے کے بعد تو تعجب کی کوئی انتہا باقی نہیں رہتی کہ خود را فضیحت دیگراں را نصیحت۔ دوسرے کو تو شعبہ روایت لینے سے روکتے ہیں لیکن خود ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ سے روایت لیتے ہیں۔ چنانچہ تہذیب التہذیب کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ سے روایت لینے والوں میں

سب سے پہلا نام حافظ ابن حجر عسقلانی نے شعبہ کا ہی بتایا ہے، اس کی یہ تاویل کی کہ ہو سکتا ہے پہلے روایت لیتے ہوں لیکن بعد میں ترک کر دیا ہو اس لیے قابل قبول نہیں ہو سکتی کہ اس تقدیم و تاخیر کے لیے واضح ثبوت ہونا چاہیے۔ یہ بات تو محض ایک احتمال ہے جس کا امر واقعہ سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ ایسی ہی بات ہوتی تو شعبہ اس روایت کے بیان کرنے سے کم از کم آئندہ پرہیز کرتے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ شعبہ نے ایسا بھی نہ کیا، وہ اپنے شاگردوں سے ابراہیم بن عثمان سے لی ہوئی روایت بیان بھی کرتے ہیں، جب ہی تو وہ روایتیں منقول ہوتی چلی آئیں ورنہ اگر شعبہ ترک کر دیتے تو آئندہ ان کے شاگردوں کے ذریعہ ان روایتوں کے آگے بڑھنے کا سلسلہ قائم ہی کیونکر رہ پاتا۔ پھر اس واقعہ میں صرف اتنی بات تو ملتی ہے کہ شعبہ نے معاذ بن معاذ عنبری کو منع کیا، لیکن وہ شعبہ کے روکنے سے رک بھی گئے یا نہیں اس کے متعلق کوئی بات نہیں بتائی گئی پھر معاذ بن معاذ اگر بالفرض رک بھی گئے ہوں تو شعبہ جیسے شخص کے روکنے کے باوجود بہت سے لوگ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ سے روایت کر رہے ہیں جن کے ناموں کی ایک فہرست خود حافظ ابن حجر نے ہی شمار کرا دی ہے۔

جس سے واضح ہے کہ شعبہ اپنی جرح میں کتنے حق بجانب تھے، سب کو معلوم تھا اور ان کی جرح کو محدثین نے کیا وقعت دی ہے۔ یہ بھی واضح ہو گیا، پھر ہم دیکھتے ہیں ابراہیم بن عثمان سے روایت لینے والوں میں یزید بن ہارون اور علی بن جعد جیسے جلیل القدر محدثین بھی شامل ہیں کیا ان محدثین کے روایت لینے کے باوجود ہم یہی کہے جائیں گے کہ شعبہ نے ان سے روایت لینے سے روک دیا تھا اور لوگ ان کے روکنے سے رک بھی گئے تھے، اگر شعبہ کے روکنے سے لوگ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو ترک کر دیتے تو اتنی بڑی تعداد ان سے روایت کرنے والوں کی ہرگز نہ

ہوتی اور نہ اس میں علی بن جعد اور یزید بن ہارون جیسے محتاط اور عظیم المرتبہ محدثین شامل ہوتے۔ رہی یہ بات کہ آخر شعبہ کو کیا ہو گیا تھا کہ انھوں نے اتنی سخت روش اختیار کرلی تھی تو اس راز کو آئندہ اوراق میں فاش کیا جائے گا۔ ابھی اس واقعہ کو پڑھیے جس میں شعبہ نے ابراہیم بن عثمان کی تکذیب کی ہے

واقعہ کتابوں میں موجود ہے ہم ذہبی کی میزان الاعتدال سے اس جگہ نقل کرتے ہیں

کذبه شعبة لكونه روى عن الحكم عن ابن ابي ليلى انه قال شهد صفين من اهل بدر سبعون فقال شعبة كذب والله لقد ذاكرت الحكم فما وجدنا شهد صفين احد من اهل بدر غير خزيمة۔

(میزان الاعتدال ج ۱ ص ۷۴ طبع حلبی)

شعبہ نے ان کی تکذیب کی ہے کیونکہ انھوں نے حکم بن عتیبہ کے واسطے سے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی کہ انھوں نے کہا ہے کہ بدری صحابہ میں سے ستر صحابہ جنگ صفین میں شریک تھے، اس پر شعبہ نے کہا، انھوں نے جھوٹ کہا، بخدا میں تو حکم سے گفتگو کر چکا ہوں، لیکن ہم لوگوں نے بدری صحابہ میں سے کسی کو بھی صفین میں سوائے خزیمہ کے شریک نہ پایا۔

یہی ہے وہ واقعہ جس پر ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی تمام جرحوں کی عمارت قائم ہے، سب سے پہلے غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ حکم بن عتیبہ جن کے واسطے سے ابراہیم بن عثمان نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا قول نقل کیا تھا، خود انھوں نے ابراہیم کی تکذیب نہیں کی ہے بلکہ ان سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کی ہے، حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ خود شیخ بھی اپنے شاگرد کی اس طرح کے واقعہ میں تکذیب کر دیتا ہے تو محدثین کرام اس کو جرح نہیں تسلیم کرتے اور نہ شاگرد کو متہم بالکذب ہی شمار کرتے ہیں مثلاً محمد بن سیرین کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا کہ ان کے

استاذ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے ایک موقع پر ان کی تکذیب کر دی، بلکہ خاص مسئلہ زیر بحث میں بھی محمد بن سیرین[1] وغیرہ[2] دو سو چالیس سے زائد بدری صحابہ کا حضرت علی کے ساتھ صفین میں شریک ہونا بتاتے ہیں، اس کے باوجود ان کو کوئی کاذب اور مجروح نہیں شمار کرتا۔
امام بخاری وغیرہ اپنی صحیح میں ان سے روایت کرتے ہیں چنانچہ یہ تکذیب کا واقعہ بھی خود بخاری میں موجود ہے۔

عن محمد بن سیرین قال سئل انس بن مالک اقنت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الصبح قال نعم فقیل اوقنت قبل الرکوع قال بعد الرکوع یسیراً۔

محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز میں قنوت پڑھی ہے تو انھوں نے کہا ہاں، پھر پوچھا گیا کہ کیا رکوع سے پہلے پڑھی ہے؟ حضرت انس نے جواب دیا کہ تھوڑے دنوں تک رکوع کے بعد پڑھی ہے۔

(بخاری ج ۱ ص ۱۳۶)

غور کیجیے! اس روایت میں محمد بن سیرین نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے قنوت نازلہ رکوع کے بعد پڑھنا نقل کیا ہے، لیکن حضرت انس رضی اللہ عنہ سے ہی ان کے شاگرد یہی مسئلہ دریافت کرتے ہیں تو جواب ملتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع سے قبل قنوت پڑھی ہے۔ اس شاگرد نے کہا فلاں تو آپ ہی کے بارے میں روایت کرتے ہیں کہ آپ نے بعد رکوع بتایا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ جواب دیتے ہیں کہ کذب اس نے غلط کہا، لیجیے یہ واقعہ بھی بخاری ہی کے حوالہ سے پڑھ لیجیے۔

حدثنا عاصم قال سألت انس بن مالک عن القنوت

ہم سے حضرت عاصم نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں میں نے حضرت انس بن

---

[1] محمد بن سیرین فرماتے ہیں: وقف مع علی ما ئتان وبضعة واربعون رجلاً من اہل بدر منہم ابو ایوب وسہل بن حنیف وعمار بن یاسر[2] مستدرک ج ۳ ص ۳۳۴ [3] مصنف عبد الرزاق ج ۱۱ ص ۲۵۶

فقال قد كان القنوت قلت قبل الركوع او بعده قال قبله قال فان فلاناً اخبرني عنك انك قلت بعد الركوع فقال كذب انما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً

(بخاری ج ۱ ص ۱۳۶)

مالک رضی اللہ عنہ سے قنوت (نازلہ) کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ ہاں قنوت تو پڑھی جاتی تھی، میں نے سوال کیا، رکوع کے پہلے یا بعد، اس پر انھوں نے فرمایا رکوع کے پہلے۔ عاصم کہتے ہیں پھر ہم نے کہا فلاں آدمی نے تو آپ سے منسوب کرتے ہوئے مجھے بتایا کہ آپ نے اس کو رکوع کے بعد بتایا ہے حضرت انس نے فرمایا، اس نے جھوٹ کہا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو رکوع کے بعد صرف ایک ہی ماہ (قنوت نازلہ) پڑھی ہے۔

سوچئے محمد بن سیرین اس تکذیب کے باوجود ثقہ اور معتبر باقی رہتے ہیں لیکن ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ جن کی تکذیب ان کی تکذیب سے کم درجہ کی ہے، کیوں کہ ان کی تکذیب خود استاد نے کی ہے اور ابراہیم کی تکذیب ان کے استاد نے نہیں کی بلکہ استاد کے شاگرد جو ان کے ساتھی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شعبہ جو خود ان کے بھی شاگرد ہیں انھوں نے تکذیب کی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ محمد بن سیرین تو بالاتفاق ثقہ راوی ہیں اور ابراہیم ابن عثمان ضعیف ہیں لہذا ان کی تکذیب تو صحیح ہوگی اور محمد بن سیرین کی درست نہیں مانی جائے گی تو عرض یہ ہے کہ یہاں معتبر ماننے نہ ماننے کا سوال نہیں ہے اصل سوال یہ ہے کہ اس قسم کی تکذیب کے باوجود کوئی ثقہ مانا جا سکتا ہے کہ نہیں اگر اس طرح کی تکذیب سے راوی کی ثقاہت پر کوئی

فرق نہیں آتا اور اس تکذیب کو جرح میں شمار نہیں کیا جاتا تو یہی بات ہم بھی کہنا چاہتے ہیں کہ اس طرح کی تکذیب کو ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے حق میں بھی جرح نہیں شمار کیا جانا چاہیے۔ اگر آپ یہ کہیں کہ محمد بن سیرین کے اس واقعہ میں تکذیب تو نہیں ہے صرف کذب کا لفظ ان کے متعلق حضرت انس رضی نے فرمایا تھا۔ جس کا مطلب ہے کہ "اخطأ" یعنی محمد بن سیرین نے بات کے سمجھنے میں خطا کی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ عربی زبان میں کذب بمعنی اخطأ آتا ہے، چنانچہ یہی تصریح اس روایت کے تحت محدثین فرما رہے ہیں۔ علامہ بدر الدین عینی فرما رہے ہیں۔

معنی قوله کذب ای اخطأ وهی لغة اهل الحجاز یطلقون الکذب علی ما هو اعم من العمد والخطأ۔

وقال ابن اثیر فی النهایة منه حدیث صلوة الوتر کذب ابو محمد ای اخطأ سماه کذبا لانه یشبه فی کونه ضد الصواب کما ان الکذب ضد الحق وان افترقا من حیث النیة والقصد۔

(عمدة القاری ج ۷ ص ۱۸)

حضرت انس رضی اللہ عنہ کے کذب کہنے کا مطلب اس جگہ اخطأ ہے اور یہ اہل حجاز کی زبان ہے کہ وہ ہر غلط بات پر کذب کا اطلاق کر دیتے ہیں، اس سے بحث نہیں کہ وہ قصداً ہوئی ہے یا بلا قصد چنانچہ ابن اثیر نہایہ میں فرماتے ہیں کہ صلوۃ وتر کے مسئلہ میں کذب ابو محمد والی حدیث بھی اسی قبیل سے ہے یعنی کذب ابو محمد کا معنی ہے ابو محمد نے غلطی کی ہے۔ اس غلطی کا نام کذب اس لیے رکھا گیا کہ غلطی بھی صواب کی ضد ہونے میں اسی طرح ہے جیسے صدق کذب کی ضد میں ہے اگرچہ غلطی اور جھوٹ کے درمیان نیت اور ارادے کا فرق ہے (کیونکہ غلطی بلا نیت

وارادہ کسی چیز کے ہونے پر بولا جاتا ہے
اور جھوٹ قصد وارادے ہی کی صورت
میں کہا جاتا ہے۔

حکم بن عتیبہ دو ہیں۔

تو میری گزارش یہی ہے کہ شعبہ نے ابراہیم بن عثمان کے حق میں اس واقعہ کے اندر جو کذب کا لفظ استعمال کر دیا ہے اس کا معنی بھی یہی اخطار ہے یعنی شعبہ کے خیال کے مطابق ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ نے حکم کی بات سمجھنے میں غلطی کی ہے اور یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ انھوں نے قصداً جھوٹ بولا ہے جیسا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کا یہ مطلب محمد بن سیرین کے متعلق بالاتفاق نہیں ہے۔ بالفرض ہم یہ بھی تسلیم کرلیں کہ شعبہ نے اس موقع پر کذب بمعنی اخطاء نہیں بلکہ بمعنی تعمد الکذب ہی استعمال کیا ہے تو ایک سوال یہ بھی ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ نے جس حکم بن عتیبہ سے ستر بدری صحابہ کا صفین میں شریک ہونا نقل کیا تھا کیا شعبہ نے بھی مذاکرہ اسی حکم بن عتیبہ سے کیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انھوں نے دوسرے حکم بن عتیبہ سے معلوم کیا ہو اور پھر اس بنیاد پر ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی تکذیب کردی ہو۔ رہی یہ بات کہ دوسرے حکم بن عتیبہ اس زمانہ میں کوئی ہیں بھی یا محض احتمال ہی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرے حکم بن عتیبہ بھی اس وقت موجود تھے اور کوفہ کے قاضی کی حیثیت سے تھے البتہ یہ حکم بن عتیبہ جو قاضی کوفہ ہیں حدیث کی روایت نہیں کرتے تھے لیکن ستر بدری صحابہ کا شریک صفین ہونا کوئی حدیث تو نہ تھی کہ ان سے معلوم کرنا یا ان کا بیان کرنا قابل تعجب سمجھا جائے۔ بنا بریں نام کے اشتراک کی وجہ سے غلط فہمی تو نہیں ہوئی ہے

علامہ ذہبی میزان الاعتدال ج ۱ ص ۵۷۷ پر حکم بن عتیبہ کے تحت لکھتے ہیں

الحکم بن عتیبہ بن نہاس الکوفی	حکم بن عتیبہ بن نہاس کوفی ان کو ابن
ذکرہ ابن ابی حاتم	ابی حاتم نے ذکر کرنے کے بعد مجہول لکھا ہے
وبیّض له مجهول وقال	اور علامہ ابن جوزی نے فرمایا کہ ابن
ابن الجوزی انما قال ابوحاتم	ابی حاتم نے ان کو مجہول اس لیے کہا کہ
مجهول لانه لیس یروی الحدیث	وہ حدیث کی روایت نہیں کرتے تھے
وانما کان قاضیاً	(ورنہ وہ مجہول نہیں ہیں) البتہ کوفہ
بالکوفة وقد جعل البخاری	کے قاضی تھے اور امام بخاری نے اس
هذا والحکم بن عتیبه الامام	حکم بن عتیبہ اور حکم بن عتیبہ جو مشہور
المشهور واحداً فعدّ من	امام حدیث ہیں دونوں کو ایک ہی سمجھا ہے
اوهام البخاری۔	اس لیے یہ بخاری کے اوہام میں شمار کیا گیا۔

(میزان الاعتدال ج ۱ ص ۵۷۷)

پس جس طرح امام بخاری نے دونوں[1] حکم کو وہم کی بنا پر ایک ہی سمجھا ہے کہیں ایسا تو نہیں کہ شعبہ کی تکذیب کے نقل کرنے والوں میں سے کسی کو یہی وہم ہوگیا ہو اور اس نے دونوں کو ایک سمجھا ہو یا شعبہ نے ہی ابراهیم بن عثمان العبسی کے ستر بدری صحابہؓ کے صفین میں شریک ہونے کی روایت سن کر دوسرے حکم سے دریافت کیا ہو اور اس بنا پر ان کو غلط فہمی نے تکذیب تک پہنچا دیا۔ بہر حال یہ بھی ایک احتمال ہے جس کی وجہ سے تکذیب کی روایت کمزور ہو جاتی ہے لیکن

---

[1] بخاری کی بات ابن جوزی اور ذہبی کے نزدیک وہم ہے لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں، فالصواب مع البخاری۔ لسان المیزان ج ۲ ص ۳۳۶ مگر تہذیب التہذیب میں انھوں نے بھی تسلیم کرلیا ہے والحق انهما اثنان ج ۲ ص ۴۳۵

اس احتمال سے قطع نظر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں حکم ایک ہی ہیں اور شعبہ نے واقعی تکذیب کی ہے تو بھی شعبہ کی جرح محدثین کے نزدیک زیادہ قابل اعتبار نہیں ہے کیوں کہ وہ متعنت اور متشدد ہیں اور معمولی بات پر لوگوں کی تکذیب کر دیتے ہیں۔ چنانچہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ ہی کی طرح حسن بن عمارہ کی بھی انھوں نے تکذیب کی ہے، حالانکہ یہ تکذیب محدثین کے یہاں معتبر نہیں ہے جیسا کہ اس کی تفصیل بحث سے آئندہ معلوم ہوگا۔

شعبہ رجال میں غلطی کر جاتے ہیں۔

شعبہ کے عظیم محدث اور زبردست ثقہ ہونے کے باوجود یہ بات بھی ان کے متعلق مسلم ہے کہ اسماء الرجال میں ان سے مختلف قسم کی چوک ہو جاتی ہے۔ چنانچہ محدثین جہاں شعبہ کی ثقاہت وجلالت کو نقل کرتے ہیں وہاں ساتھ ہی ساتھ ان کی اس کمزوری کا بھی ذکر کرتے ہیں۔

قال العجلی ثقة ثبت فی الحدیث وکان یخطی فی اسماء الرجال قلیلا۔ تہذیب التہذیب ۴/۳۴۵	محدث عجلی فرماتے ہیں شعبہ ثقہ ہیں حدیث کے معاملہ میں لیکن کبھی کبھی اسماء الرجال میں غلطی کر جاتے ہیں۔

اگر یہ بات کھٹک رہی ہے کہ کبھی کبھی غلطی کر جاتے ہیں تو یہ شاذونادر قسم کی بات ہے، اس کا کیا اعتبار، تو سنتے چلئے کہ ابن حجر عسقلانی نے اس وہم کو دور کرنے کے لیے آگے چل کر خود تحریر کیا ہے۔

واما ما تقدم من انه کان یخطی فی الاسماء فقد قال الدارقطنی فی العلل کان	یہ بات جو پہلے گزری ہے کہ شعبہ اسماء الرجال میں غلطی کر جاتے ہیں تو اس سلسلہ میں محدث دارقطنی اپنی کتاب علل میں فرماتے ہیں کہ

یخطئ فی اسماء الرجال کثیرا — وہ بہت زیادہ اسماء الرجال میں غلطی
لتشاغلہ بحفظ المتون ۔ — کرتے تھے ، کیوں کہ ان کو متنِ حدیث
(تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۳۴۵، ۳۴۶) سے شغف زیادہ تھا ۔

معلوم ہوا کہ شعبہ رجال کے معاملہ میں زیادہ معتبر نہیں ہیں ، ان سے اس معاملہ میں غلطیاں بھی بہت زیادہ ہوئی ہیں ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کو متنِ حدیث سے زیادہ تعلق تھا ۔

شعبہ جرح میں تشدد پسند تھے

جرح کے سلسلہ میں محدثین نے یہ قاعدہ تحریر فرمایا ہے کہ جب تک مفسر اور معلوم السبب نہ ہو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا ، پھر جرح اگر مفسر اور معلوم السبب بھی ہو تو اس پر غور کیا جائے گا کہ جرح کرنے والے نے جو سبب ذکر کیا ہے وہ کہاں تک درست ہے ، اس لیے کہ بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں کہ ایک شخص کے نزدیک وہ جرح کا سبب ہوتی ہیں لیکن دوسرے کے نزدیک وہ جرح کا سبب نہیں بن سکتی ہیں ، اس لیے اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ جرح کے قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا جائے ، چنانچہ محدثین نے اس بات کا پورا پورا لحاظ رکھتے ہوئے جرح کے سلسلے میں قواعد مرتب فرمائے ہیں ۔

واما الجرح فانہ لا یقبل الا — بہر حال جرح تو سوائے مفسر اور معلوم
مفسرا مبین سبب الجرح لان — السبب جرح کے قبول نہیں کی جائے
الجرح یحصل بامر واحد — گی ، اس لیے کہ جرح تو کسی ایک وجہ سے
فلا یشق ذکرہ ولان — بھی ہو سکتی ہے لہذا اس کا تذکرہ کوئی
الناس مختلفون فی اسباب الجرح — مشکل بات نہیں ہے اور اس لیے بھی کہ

فیطلق احدهم الجرح بناء علی ما اعتقده جرحا ولیس بجرح فی نفس الامر فلابد من بیان سببه لینظر اهو قادح ام لا؟ وامثلته کثیرة ذکرها الخطیب البغدادی فی الکفایة منها انه قیل لشعبة لم ترکت حدیث فلان؟ قال رایته یرکض علی برذون فترکته ومن المعلوم ان هذا لیس بجرح موجب لترکه۔

(الرفع والتکمیل ص ٦٦)
(وفتح المغیث طبع اعظمی ٢٩٩)

لوگ اسباب جرح کے سلسلہ میں مختلف الخیال ہیں، ایک آدمی جرح کر دیتا ہے اپنے خیال کے مطابق اسے جرح سمجھتے ہوئے لیکن حقیقت میں وہ جرح نہیں ہوتی۔ بنابریں اس کے سبب کا بیان کرنا ضروری ہے تاکہ اس پر غور کیا جائے کہ واقعی قابل قدح ہے بھی یا نہیں اور اس کی بے شمار مثالیں ہیں جن کو خطیب بغدادی نے کفایہ میں ذکر کیا ہے انھیں میں سے ایک یہ ہے کہ شعبہ سے معلوم کیا گیا کہ فلاں کی حدیث آپ نے کیوں ترک کر دی تو انھوں نے بتایا کہ میں نے اس کو دیکھا کہ وہ ترکی النسل گھوڑے پر سوار ہو کر ایڑ لگا رہا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی حدیث ترک کرنے کے لائق جرح تو نہ تھی۔

محدثین کرام کے اس قاعدہ سے جہاں اس بات کا علم ہوا کہ جرح صرف مفسر قبول کی جائے گی بلکہ مفسر جرح پر بھی غور کیا جائے گا کہ وہ واقعی قابل قبول ہے یا نہیں۔ وہاں ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہو گیا کہ شعبہ جرح کرنے میں بہت جلد باز ہیں، معمولی معمولی بات پر جرح کر دیتے ہیں۔ ایسی صورت میں شعبہ کی جرح کسی شخص کے حق میں بلا غور و فکر کے کیوں کر تسلیم کر لی جائے گی، شعبہ کا یہ کوئی اتفاقی واقعہ نہیں ہے، بلکہ یہ ان کا اصل مزاج اور ان کی عادت ثانیہ تھی

کسبے وجہ بھی جرح کر دیتے تھے، چنانچہ ایک دوسرا واقعہ بھی محدثین ہی کی زبانی سنیے۔

ومنها انه اتى شعبة منهال بن عمرو فسمع صوتا اى صوت الطنبور من بيته او صوت القرأة بالحان فتركه۔

انھی میں سے یہ بھی ہے کہ شعبہ منہال بن عمرو کے پاس آئے تو ان کو آواز سنائی دی یعنی منہال کے گھر سے ستار کی آواز یا راگ سے پڑھنے کی آواز ملی پس انھوں نے منہال سے روایت چھوڑ دی۔

(الرفع والتکمیل ص ۶۷ و فتح المغیث ص ۲۹۹ مطبوعہ اعظمی۔

شعبہ کے شاگرد وہب بن جریر کہتے ہیں میں نے شعبہ سے سوال کیا کہ آپ نے معلوم کیوں نہیں کیا، ہو سکتا ہے جس کی آواز تھی وہ منہال نہ ہوں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں، شاگرد کا یہ اعتراض بجا تھا کیوں کہ محض اتنی بات سے منہال پر جرح کر دینا درست نہیں۔ علامہ سخاوی فرماتے ہیں۔

قال شيخنا وهذا اعتراض صحيح فان هذا لا يوجب قدحا فى المنهال۔

ہمارے استاذ حافظ ابن حجر عسقلانی نے کہا کہ یہ اعتراض درست تھا کیونکہ محض اتنی سی بات منہال پر جرح کے لیے کافی نہ تھی۔

(فتح المغیث طبع اعظمی ص ۱۵۵)

یہ ایک حقیقت ہے کہ شعبہ کسی پر جرح کرنے میں حزم واحتیاط سے کام نہیں لیتے تھے اور ان کی تشدد پسند طبیعت نے ان کو لوگوں پر جرح کرنے میں ایک حد تک بے باک بنا دیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اونچے طبقے کے محدثین میں ان کا شمار ہونے کے باوجود غیر اعتدال پسند جارحین کی فہرست میں بھی ان کا پہلا نام

آتا ہے، علامہ سیوطیؒ زہر الربی میں فرماتے ہیں۔

ان کل طبقة من نقاد الرجال لا تخلوا من متشدد ومتوسط فمن الاولی شعبة وسفیان الثوری وشعبة اشد منه۔ (الرفع والتکمیل ص ۱۸۷)

ناقدین رجال کا کوئی طبقہ متشدد اور معتدل سے خالی نہیں ہے طبقہ اولیٰ میں شعبہ اور سفیان ہیں، لیکن شعبہ سفیان سے بہت زیادہ تشدد پسند تھے۔

معلوم ہوا کہ شعبہ کا شمار متشددین اور غیر معتدل جارحین میں ہے، پس جبکہ جرح کے متعلق ہمیشہ احتیاط کا پہلو اختیار کرنا ضروری ہے اور اس جرح کا سبب معلوم کرنا بھی ضروری ہے تاکہ اس پر غور کیا جا سکے خواہ جرح کرنے والا کتنا ہی بڑا امام وقت اور عظیم محدث ہی کیوں نہ ہو جیسا کہ علماء کرام کی تصریح ہے۔

یجب علیك ان لا تبادر الی الحکم بجرح الراوی بوجود حکمه من بعض اهل الجرح والتعدیل بل یلزم علیك ان تنقح الامر فیه فان الامر ذو خطر وتهویل ولا یحل لك ان تاخذ بقول کل جارح فی ای راوٍ کان ذلك الجارح من الائمة او من مشهور علماء الامة ربما یوجد امر یکون مانعا من قبول

تمہارے اوپر واجب ہے کہ راوی پر جرح کا حکم لگانے میں جلدی نہ کرو محض اس لیے کہ وہ حکم ناقدین کی طرف سے پایا گیا ہو بلکہ تمہارے لیے ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں معاملہ کی تنقیح کر لو کیونکہ کسی کو مجروح قرار دینا خطرناک اور بہت خوفناک کام ہے۔ تمہارے لیے ہرگز یہ جائز نہیں ہے کہ ہر جرح کرنے والے کا قول کسی بھی راوی کے سلسلہ میں اختیار کر لو، اگرچہ جرح کرنے والا ائمہ یا امت کے مشہور علماء میں سے کیوں نہ ہو

جرحه وحينئذ يحكم برد جرحه وله صور كثيرة لا تخفى على مهرة كتب الشرعيه۔

(الرفع والتکمیل ص ۱۷)

اس لیے کہ بسا اوقات ایسی چیز پائی جا سکتی ہے جو اس کی جرح کو قبول کرنے سے مانع ہو اور پھر اس وقت اس کی جرح کے رد کرنے کا حکم لگانا ہوگا، اس کی بہت سی مثالیں ہیں جو شرعی کتابوں میں مہارت رکھنے والوں پر پوشیدہ نہیں ہے

شعبہ کی تکذیب مردود ہے

اس تقریر سے واضح ہوگیا کہ جرح چاہے کتنے ہی بڑے شخص کی طرف سے کیوں نہ ہو اور کتنی ہی مفسر اور واضح جرح کیوں نہ ہو، بہرحال اس میں غور و فکر کرنے کا موقع باقی رہتا ہے۔ بلا سوچے سمجھے کسی بھی جرح کو نقل کردینا خطرے سے خالی نہیں ہے، بلکہ یہ طریقہ انتہائی غیر محتاط اور نا عاقبت اندیشانہ ہے کہ ہر شخص کی جرح بلا تامل قبول کرلی جائے۔ پس شعبہ کی جرح پر بھی غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ متعنت اور تشدد پسند ناقدین میں سے ہیں، جیسا کہ حوالے سے ثابت ہو چکا ہے۔ اب یہ بھی سن لیجیے کہ متعنت اور متشدد کی جرح کا کیا حکم ہے غیر مقبول جرحوں کے سلسلہ میں مولانا عبد الحی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ومنها ان يكون الجارح من المتعنتين المتشددين فان هناك جمعا من ائمة الجرح و التعديل لهم تشدد فى هذا الباب فيجرحون الراوى

انہی صورتوں میں سے یہ بھی ہے کہ جرح کرنے والا متعصب اور تشدد پسند لوگوں میں سے ہو، اس لیے کہ علماء جرح وتعدیل میں ایک جماعت ہے جن کو اس معاملہ میں حد سے زیادہ تشدد ہے وہ راوی کو

بادنی جرح و یطلقون علیہ ما لا ینبغی اطلاقہ عند اولی الالباب فمثل ھذا الجارح توثیقہ معتبر وجرحہ لا یعتبر الا اذا وافقہ غیرہ ممن ینصف ویعتبر فمنھم ابوحاتم والنسائی وابن معین و ابن القطان ویحیی القطان وابن حبان وغیرھم (الرفع والتکمیل ص ۱۷۶)	معمولی بات پر مجروح کر دیتے ہیں اور اس کے متعلق ایسا جملہ بول دیتے ہیں کہ اس کا بولنا عقلمندوں کے نزدیک ہرگز پسندیدہ نہیں ہوتا ہے، پس اس قسم کے ناقد کی توثیق تو قابل اعتبار ہے لیکن اس کی جرح اعتبار کے لائق نہیں ہے، سوائے اس صورت کے کہ اس کا کوئی دوسرا ایسا شخص موافق ہو جس کا شمار صاحب انصاف اور قابل اعتبار لوگوں میں ہو، ایسے متشددین میں ابوحاتم، نسائی، ابن معین، ابن قطان، یحیی قطان اور ابن حبان ہیں۔

شعبہ تکذیب کرنے میں جلد باز تھے۔

ان تفصیلات کے سامنے آجانے کے بعد یہ چیز مزید بیان کی محتاج نہیں رہ جاتی کہ شعبہ جرح کے معاملہ میں اتنی احتیاط نہ کرپاتے تھے جو کرنی چاہیے تھی اور یہ کہ ان کے مزاج کے اندر اس سلسلہ میں بے جا تشدد تھا جس کو محدثین نے پسند نہیں کیا، چنانچہ جس طرح انھوں نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی بے جا تکذیب کی ہے علماء فرماتے ہیں کہ بالکل اسی طرح قاضی بغداد حسن بن عمارہ کی بھی شعبہ نے غلط تکذیب کی ہے اور ان کی تکذیب ہی سے متاثر ہو کر مابعد کے ناقدین نے حسن بن عمارہ کو اپنی جرح کا نشانہ بنایا ہے چنانچہ حسن بن عمارہ کے متعلق درج ذیل

ناقدین کا بیان ہے، امام احمد امام ابوحاتم، امام مسلم، امام دارقطنی اور ایک جماعت نے کہا وہ متروک ہے، ابن معین نے کہا لَیْسَ بِشَیْءٍ یعنی وہ کسی لائق نہیں ہے۔ عبداللہ بن عیینہ راوی ہیں کہ انھوں نے کہا جب حسن بن عمارہ کو میں زہری سے روایت کرتے ہوئے پاتا تھا تو اپنی انگلی کان میں ڈال لیتا تھا، امام احمد بن حنبل نے کہا کہ امام وکیع کے پاس جب حسن بن عمارہ کی روایت آتی تو فرماتے اسی پر مارو، امام ابوداؤد طیالسی کہتے ہیں شعبہ فرماتے تھے کہ تم لوگوں کو جریر بن حازم اور حماد بن زید پر تعجب نہیں ہوتا، یہ دونوں مجھے آکر روکتے ہیں کہ میں حسن بن عمارہ سے سکوت کروں لیکن قسم خدا کی میں ہرگز خاموش نہیں رہ سکتا۔ ابوداؤد طیالسی کے سامنے تذکرہ کیا گیا کہ محمد بن الحسن ہم سے حسن بن عمارہ کے واسطہ سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے حکم سے اور انھوں نے ابن لیلی سے اور انھوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے روایت کی، حضرت علی نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے قِران کیا اور دو طواف اور دو سعی فرمایا۔ ابوداؤد طیالسی نے سینہ پر ہاتھ رکھ کر کہا، یہی وجہ ہے کہ شعبہ حسن بن عمارہ کے معاملہ میں آپے سے باہر ہو جاتے تھے نیز حسن بن عمارہ کے متعلق میزان الاعتدال میں ہے۔

وقال شعبة روى الحسن بن عمارة احاديث عن الحكم فسألنا الحكم عنها فقال ما سمعت عنها شيئا و روى ابوداؤد عن شعبة قال يكذب

میزان الاعتدال ص۵۱۴ ج۱

شعبہ نے کہا حسن بن عمارہ حکم سے ایسی روایتیں نقل کرتے ہیں کہ جن کے متعلق ہم نے حکم سے معلوم کیا تو انھوں نے کہا میں نے ان روایتوں کو سنا ہی نہیں ہے اور ابوداؤد طیالسی نے شعبہ سے نقل کیا ہے کہ شعبہ حسن بن عمارہ

کے بارے میں کہتے تھے کہ وہ جھوٹ بولتا ہے ۔ امام ذہبی مزید نقل فرماتے ہیں :-

وقال احمد بن سعید الدارمی حدثنا نضر بن شمیل حدثنا شعبۃ قال افادنی الحسن بن عمارۃ عن الحکم حدیثا فلم یکن لھا اصل	احمد بن سعید دارمی کہتے ہیں کہ ہم سے نضر بن شمیل نے بیان کیا وہ کہتے ہیں ہم سے شعبہ نے کہا کہ حسن بن عمارہ نے حکم سے ستر حدیثیں نقل کر کے ہم کو سنایا لیکن ان کی کوئی اصل نہیں ہے
میزان الاعتدال ص۵۱۳ ج ۱	

علامہ ذہبی ہی کا بیان ہے :-

وقال ابن المدینی ما احتاج الی شعبۃ منہ امرہ ابین من ذالک قیل اکان یغلط؟ قال ای شئی یغلط وذھب الی انہ کان یضع الحدیث	ابن مدینی کہتے ہیں حسن بن عمارہ کے معاملہ میں شعبہ کا محتاج نہیں ہوں اس کا معاملہ اس سے بھی زیادہ واضح ہے سوال کیا گیا کیا حسن بن عمارہ غلطی کرتے تھے تو انھوں نے کہا غلطی کرتے کے کیا معنی، یعنی ان کا خیال یہ تھا کہ وہ حدیث وضع کرتے تھے ۔
میزان الاعتدال ص۵۱۴ ج ۱	

غور کیجئے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ سے بھی سنگین جرم حسن بن عمارہ پر عائد کیا گیا ہے صرف ان کی تکذیب ہی نہیں کی گئی ہے بلکہ ان کو واضع حدیث بھی بتایا گیا ہے، شعبہ نے حسن بن عمارہ کی تکذیب کیوں کی اس کے واقعات بھی عجیب ہیں، ذرا ان واقعات کو بھی پڑھتے چلئے، مندرجہ ذیل واقعات میں شعبہ نے حسن بن عمارہ پر جھوٹی سند گڑھنے کا الزام لگایا ہے

۱ ابوداؤد طیالسی کا بیان ہے کہ شعبہ نے مجھ سے کہا کہ جریر بن حازم سے جا کر

کہدو کہ تمھارے لئے حسن بن عمارہ سے روایت کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ وہ جھوٹی روایت کرتاہے، میں نے شعبہ سے دریافت کیا، اس کی آپ کے پاس دلیل کیاہے، اس پر شعبہ نے جواب دیا کہ حسن بن عمارہ حکم بن عیینہ سے ایسی روایتیں نقل کرتا ہے جن کی ہمارے نزدیک کوئی اصل نہیں ہے۔
مثلاً میں نے حکم سے دریافت کیا کہ اولاد زنا کے سلسلہ میں آپکا کیا خیال ہے حکم نے جواب دیا کہ وہ آزاد ہوں گے، میں نے ان سے پوچھا، آپ سے یہ بات کس نے روایت کی تو حکم نے کہا مجھ سے حسن بصری نے اور انہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے نقل کی ہے لیکن یہی بات حسن بن عمارہ ہم سے بیان کرتاہے تو سند میں حکم عن یحیی بن الجزار عن علی بیان کرتاہے۔

۲: اسی طرح شعبہ نے بتایا کہ حسن بن عمارہ نے حکم عن بن عباس اور حکم عن یحیی بن الجزار عن علی ان دو سندوں سے بیان کیاہے اذا وضعت زکاتک فی صنف من الاصناف جاز (تم زکوٰۃ مستحقین کی کسی صنف کو دیدو جائز ہو جائیگی) پھر میں نے پوچھا آپ سے یہ بات کس نے روایت کی ہے تو حکم نے جواب دیا بلغنی عن الحسن البصری۔ (مجھے حسن بصری سے یہ روایت پہونچی ہے) ان دونوں واقعات پر سنجیدگی سے غور کیجئے کہ حسن بن عمارہ کی تکذیب کے لئے اس میں کوئی دلیل موجود ہے، ایک استاد اگر کوئی روایت کسی شاگرد کو ایک سند سے سنادے اور دوسرے شاگرد کو دوسری سند سے تو کیا اس صورت میں دوسرے شاگرد کو یہ حق پہونچتا ہے کہ پہلے شاگرد کی وہ تکذیب کردے اور اس کے بارے میں شور مچانے لگے کہ یہ تو استاد سے ایسی باتیں نقل کرتاہے جس کی کوئی اصل نہیں، کیا محدثین ایک ہی روایت مختلف موقع پر مختلف

سندوں سے نہیں بیان فرمایا کرتے ہیں اور کیا ایسے واقعات میں کسی بھی درجہ میں تکذیب یا استعجاب کی کوئی چیز سمجھی جاتی ہے، اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو شعبہ اس قسم کی تکذیب میں کیونکر قابل اعتبار سمجھے جا سکتے ہیں، ایک دو واقعات شعبہ کے متعلق اور پڑھ لیجئے تاکہ یہ حقیقت بے غبار ہو کر سامنے آجائے کہ شعبہ تکذیب کے معاملہ میں حد درجہ غیر محتاط تھے اور بعض معمولی معمولی باتوں کا سہارا لے کر لوگوں کی تکذیب کر دیا کرتے تھے مثلاً یہی حسن بن عمارہ کی تکذیب کے سلسلہ میں یہ واقعات بھی ہیں۔

۳ حدثنا الحضرمي ثنا محمود بن غيلان ثنا ابو داؤد الطيالسي قال قال شعبة ائت جرير بن حازم فقل له لا يحل لك ان تروي عن الحسن بن عمارة فانه يكذب قلت لشعبة ذالك قال صلى الله عليه وسلم . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

ہم سے حضرمی نے بیان کیا اور انھوں نے کہا کہ ہم سے محمود بن غیلان نے بیان کیا ہے اور انہوں نے کہا کہ ہم سے ابو داؤد طیالسی نے کہا کہ شعبہ نے مجھے حکم دیا کہ جریر بن حازم سے جاکر کہہ دو کہ تمہارے لئے حسن بن عمارہ سے روایت کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ وہ جھوٹ روایت کرتا ہے، میں نے شعبہ سے دریافت کیا کہ آپ کے پاس اس کی کیا دلیل ہے۔

قلت للحكم صلى النبي صلى الله عليه وسلم على قتلى احد؟ قال لم يصل عليهم وقال الحسن بن عمارة حدثني الحكم عن مقسم عن ابن عباس ان النبي

شعبہ نے بتایا کہ میں نے حکم سے خود سوال کیا کہ حضورؐ نے شہدائے احد پر نماز جنازہ پڑھی ہے؟ تو حکم نے جواب دیا نہیں پڑھی ہے لیکن حسن بن عمارہ

صلی اللہ علیہ وسلم صلیٰ علیھم
ودفنھم

بیان کرتے ہیں کہ حکم نے مجھ سے
حدیث بیان کیا ہے وہ مقسم سے
روایت کرتے ہیں اور مقسم حضرت
عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے
کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے
احد پر نماز جنازہ پڑھنے کے بعد دفن
کیا ہے۔

غرض شعبہ نے حکم سے معلوم کیا تو وہ بات نہیں معلوم ہوئی جو ان سے حسن بن
عمارہ نے حکم ہی کے واسطہ سے بیان کی تھی اس لئے شعبہ نے حسن بن عمارہ کی
تکذیب کردی اور ان کے جھوٹے ہونے کی دلیل بنالیا یہی واقعہ ایک دوسری
سند سے اس طریقہ پر مروی ہے

ملک حدثنا عبدان ثنا محمد بن
عبد اللہ المخرمی ثنا ابوداود قال
سمعت شعبۃ یقول الا تعجبون
من ھذا المجنون جریر بن حازم
وحماد بن زید اتیانی یسألانی ان
اسکت عن الحسن بن عمارۃ و لا
واللہ لااسکت عنہ ثم لا واللہ لا
اسکت عنہ

ہم سے عبدان نے بیان کیا وہ کہتے ہیں
ہم سے محمد بن عبداللہ مخرمی نے بیان
کیا وہ کہتے ہیں ہم سے ابوداود طیالسی
نے بیان کیا وہ کہتے ہیں میں نے شعبہ کو
سنا ہے کہتے تھے تمھیں اس دیوانہ
پر تعجب کیوں نہیں ہوتا جریر بن حازم
اور حماد بن زید میرے پاس آئے اور ان
دونوں نے درخواست کی کہ میں حسن بن
عمارہ کے متعلق خاموشی اختیار کروں مگر ہرگز نہیں واللہ ہرگز نہیں میں خاموش
نہیں رہ سکتا، پھر کہتا ہوں واللہ ہرگز ہرگز خاموش نہیں رہونگا۔

هذا الحسن بن عمارة يحدث عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس وعن الحكم عن يحيى ابن الجزار عن علی ان النبی صلی الله عليه وسلم صلى على قتلى احد وغسلهم وانا سألت الحكم عن ذالك فقال يصلى عليهم ولا يغسلون قلت عمن فقال بلغني عن الحسن البصری۔

یہ حسن بن عمارہ بیان کرتا ہے حکم سے اور وہ مقسم سے اور مقسم عبد اللہ بن عباسؓ سے، نیز حسن بن عمارہ بیان کرتا ہے حکم سے اور وہ یحیی بن الجزار سے اور وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کی نماز جنازہ پڑھی اور ان کو غسل دیا ہے، لیکن میں نے خود حکم سے دریافت کیا اسی مسئلہ کو (یعنی یہ کہ شہیدوں کو غسل دیا جائے گا اور ان پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں) تو حکم نے کہا کہ ان کی نماز جنازہ تو پڑھی جائیگی لیکن غسل نہیں دیا جائیگا، پھر میں نے حکم سے دریافت کیا یہ بات آپ کو کس سے معلوم ہوئی، انھوں نے جواب دیا مجھ کو حسن بصریؒ سے پہونچی ہے۔

یہ واقعہ ابو داؤد طیالسی نے بیان کیا ہے لیکن ان سے واقعہ نقل کرنے والے دو شاگرد ہیں، ایک محمود بن غیلان ہیں دوسرے محمد بن عبد اللہ مخزمی اصل واقعہ دونوں شاگرد دو طرح نقل کر رہے ہیں محمد بن عبد اللہ مخزمی نقل کرتے ہیں کہ شعبہ نے حکم سے جب خود دریافت کیا تھا تو سوال یہ کیا تھا شہیدوں کو غسل دیا جائے اور ان پر نماز پڑھی جائے یا نہیں۔ اس پر حکم نے جواب دیا نماز پڑھی جائے گی لیکن غسل نہیں دیا جائیگا۔ مگر ابو داؤد طیالسی کے دوسرے شاگرد محمود بن غیلان نے روایت کی ہے کہ شعبہ نے حکم سے جب خود معلوم کیا

تو سوال یہ کیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کی نماز جنازہ پڑھی تھی یا نہیں، اس پر حکم نے جواب دیا حضورؐ نے ان پر نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی، یہ اختلاف دونوں شاگردوں کی روایت میں تو شعبہ اور حکم کے سوال و جواب کے سلسلہ میں ہے لیکن حسن بن عمارہ نے حکم سے جو روایت بیان کی ہے وہ دونوں شاگردوں کے نزدیک بالاتفاق یہ ہے کہ حکم نے حسن بن عمارہ سے بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کی نماز جنازہ پڑھی تھی۔

ظاہر ہے کہ حسن بن عمارہ کی روایت کے خلاف حکم نے اگر شعبہ کو بتایا ہے تو وہ صرف محمود بن غیلان کی روایت کے مطابق ہی درست ہو سکتا ہے لیکن محمد بن عبداللہ مخرمی کی روایت کے مطابق تو حکم نے شعبہ کو شہدائے احد کے بارے میں کچھ بتایا ہی نہیں اور نہ شعبہ نے ہی ان کے متعلق سوال کیا تھا، شعبہ نے شہیدوں کے مسئلہ پر فتویٰ دریافت کیا ہے اس لئے مطلق شہداء کے متعلق حکم نے ان کو فتویٰ دیا کہ ان کو غسل نہیں دیا جائیگا صرف نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور یہ عین ممکن ہے کہ حکم شہدائے احد کے متعلق جو روایت کرتے ہوں اس کے خلاف فتویٰ دیتے ہوں، کیونکہ یہ بات کسی طرح قابل جرح نہیں ہو سکتی کہ ایک ہی آدمی جو روایت کرتا ہو اس کے خلاف فتویٰ دیتا ہو۔ پس شعبہ کا فتویٰ دلیل بنا کر حسن بن عمارہ کی تکذیب کرنا اصولِ حدیث کے خلاف ہے، اس لئے کہ اصول حدیث میں یہ چیز پوری وضاحت کے ساتھ موجود ہے کہ کوئی عالم اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دے تو اس سے نہ وہ خود مجروح ہوگا اور نہ ہی اس سے روایت کرنے والا کوئی شاگرد ہی مجروح ہوگا۔ اصولِ حدیث کی مشہور و مسلم کتاب مقدمۃ ابن صلاح میں ہے

ان عمل العالم او فتیاه علی وفق الحدیث لیس حکما منه بصحة ذلك الحدیث وکذا الك مخالفته للحدیث لیست قدحاً منه فی صحته ولا فی راویه

علوم الحدیث لابن الصلاح ص۸۸

یقیناً کسی عالم کا عمل یا اس کا فتوی کسی حدیث کے موافق دے دینا اس حدیث کے اس کے نزدیک صحیح ہونے کی دلیل نہیں بنایا جا سکتا اور اسی طرح اس کے عمل یا فتوی کا اس حدیث کے خلاف ہونا نہ تو حدیث کی صحت کے لیے باعث قدح ہے اور نہ ہی اس سے روایت نقل کرنے والے کیلئے قابل جرح ہو سکتا ہے

باقی رہا یہ سوال کہ محمود بن غیلان کی روایت کے مطابق تو حسن بن عمارہ کی نقل کردہ روایت اور شعبہ کے سوال وجواب میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اس صورت میں دونوں روایت ہی ہوں گی، حکم کا فتویٰ نہیں ہے تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ محمود بن غیلان اور محمد بن عبداللہ مخرمی دونوں ابوداؤد طیالسی سے ہی اصل واقعہ نقل کر رہے ہیں اور دونوں کی روایتوں میں شعبہ اور حکم کے درمیان سوال وجواب والے حصہ میں زبردست اختلاف پایا جا رہا ہے، ایسی صورت میں ایک ہی صورت ہے یا تو یہ غلطی خود ابوداؤد طیالسی کے یہاں سے ہوئی ہو گی یا پھر ان کے شاگردوں سے ہوئی ہے۔ لیکن ہم

لہ واضح ہے کہ یہ قاعدہ ائمہ متبوعین کے علاوہ کسی عالم کے لئے ہے یا محدثین کے نزدیک تو یہی قاعدہ سب کے لئے ہے مگر فقہاء کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کوئی اگر کسی روایت سے استدلال کرے تو یہ بات اس کے نزدیک روایت کے صحیح ہونے کی دلیل ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آگے نقل کی جائے گی بنابریں ابن صلاح کے بیان کردہ قاعدے کا دوسرا جزء تو بالاتفاق صحیح ہے لیکن پہلے جزء میں اختلاف کی گنجائش ہے۔

دیکھتے ہیں کہ محمود بن غیلان کی نسبت محمد بن عبد اللہ مخرمی زیادہ ضابطہ او
متقن راوی ہیں، اس لئے ان کی ہی روایت راجح ہوگی اور محمود کی روایت
مرجوح اور قابل ترک ہوگی اور ایسا ہونے کے بعد محمد بن عبد اللہ مخرمی کی روایت
کے مطابق حسن بن عمارہ کی روایت اور شعبہ کے سوال وجواب میں کوئی اختلا
ہی باقی نہیں رہتا، جیسا کہ یہ بات واضح کردی گئی ہے۔

چنانچہ محدث رامہرمزی لکھتے ہیں :۔

والمخرمی اضبط من محمود بن غیلان۔

اور بلاشبہ محمد بن عبد اللہ مخرمی محمود بن غیلان کے مقابلہ میں زیادہ ضابطہ ومتقن ہیں۔

البتہ ایک سوال اس جگہ یہ ہوتا ہے کہ مخرمی کی روایت کے مطابق شعبہ
نے حکم کا جواب سننے کے بعد ان سے یہ بھی دریافت کیا تھا کہ آپ کو یہ بات کہاں
سے پہونچی ہے، انھوں نے جواب دیا کہ حسن بصری سے تو اس سوال کا حل یہ ہے
کہ جب شعبہ نے حکم سے دریافت کیا کہ آپ کو یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی ہے تو
ہو سکتا ہے حکم نے اس سوال سے سمجھا ہو کہ شعبہ کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے اس
فتوے کے ساتھ اور بھی کوئی ہے؟ لہذا حکم نے اس کا جواب دیا یہی فتویٰ حسن بصری
کا بھی مجھے معلوم ہوا ہے بنا بریں خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ مخرمی جو زیادہ ضابط و
صاحب اتقان ہیں، ان کی نقل کے مطابق حسن بن عمارہ کی روایت اور شعبہ
کے سوال وجواب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور شعبہ کے لئے اس
بات کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی ہے کہ اس واقعہ کو بنیاد بنا کر وہ حسن بن عمارہ
کی تکذیب کریں۔

شعبہ کی تکذیب کے یہ تمام واقعات اور حسن بن عمارہ کی یہ روایتیں

دوران پر مذکورہ بالا تبصرہ اور یہ ساری تفصیلات قاضی ابو محمد الحسن ابن عبدالرحمان بن خلاد رامہرمزی کی کتاب المحدث الفاصل بین الراوی و الواعی میں موجود ہے اس کے جستہ جستہ اقتباسات ہم درج کرتے ہیں قاضی رامہرمزی فرماتے ہیں۔

وليس يستدل على تكذيب الحسن بن عمارة من الطريق الذى استدل به ابو بسطام لانه استفتى الحكم فافتاه الحكم بما عنده وهو احد فقهاء الكوفة زمن حماد فلما قال له ابو بسطام عمن؟ امكن ان يكون انه يظن انه يقول من الذى يقوله من فقهاء الامصار فقال هو قول الحسن وذلك فقيه اهل البصرة وليس يلزم المفتى ان يفتى بجميع ما يعى ولا يلزمه ان يترك رواية ما لا يفتى به وعلى هذا مذاهب جميع فقهاء الامصار هذا مالك يرى العمل بخلاف كثير مما يروى و الزهرى عن سالم عن ابيه

حسن بن عمارہ کی تکذیب پر استدلال کرنے کا یہ طریقہ درست نہیں ہے جس طرح شعبہ نے کیا ہے کیونکہ شعبہ نے حکم سے بطور فتویٰ معلوم کیا ہے اور حکم نے اپنی رائے کے مطابق ان کو فتویٰ دیا ہے اور حکم حماد کے زمانہ میں کوفہ کے ایک فقیہ تھے پھر جب شعبہ نے ان سے سوال کیا آپ کو یہ بات کس سے معلوم ہوئی تو اس بات کا قوی امکان ہے کہ اس سوال سے حکم نے یہ سمجھا ہو کہ شاید شعبہ یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ فقہائے امصار میں کون آپ کے فتوے کا قائل ہے پس حکم نے جواب دیا کہ حسن بصری بھی اسی کے قائل ہیں اور وہ فقیہ اہل بصرہ ہیں ۔
اور مفتی کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جتنی روایتیں اس کے پاس ہیں،

اثبت و اقوی عند علماء الحدیث من الحکم عن مقسم عن ابن عباس وقد خالف مالک هذه الروایة فی رفع الیدین بعد ان حدث بہ عن الزہری وھذا ابو حنیفۃ یروی حدیث فاطمۃ بنت ابی حبیش فی المستحاضۃ ویقول بخلافہ[2]

انھیں کے مطابق فتوی دے اور یہ بھی مفتی کے ذمہ ہے کہ جن روایتوں کے مطابق اس کا فتوی نہ ہو ان کا بیان کرنا چھوڑ دے، یہ طریقہ تمام فقہاء مذاہب کے یہاں رائج ہے چنانچہ یہ امام مالک ہیں جو بہت سے مسائل میں اس روایت کے خلاف عمل کرنا جائز جانتے ہیں، جسے وہ خود روایت کرتے ہیں۔ زہری عن سالم عن ابیہ کی سند محدثین کے نزدیک حکم عن مقسم عن ابن عباس کی سند سے کہیں زیادہ اقوی و اثبت ہے لیکن امام مالک نے رفع یدین کے مسئلہ میں اس سند کے ساتھ زہری سے روایت کرنے کے باوجود اس کے خلاف عمل کیا ہے۔ اسی طرح یہ امام ابو حنیفہ ہیں فاطمہ بنت ابی حبیش سے مستحاضہ کے معاملے میں روایت نقل کرتے ہیں لیکن خود اس کے خلاف فتوی دیتے ہیں'

پس حکم نے بھی اپنی اس روایت کے خلاف جو انھوں نے حسن بن عمارہ سے بیان کی تھی اگر شعبہ کو فتوی دے دیا ہو تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے، یہ طریقہ تو جملہ فقہاء و محدثین کے نزدیک درست ہے۔

اس صورت کے علاوہ قاضی رامہرمزی علیہ الرحمہ حسن بن عمارہ اور شعبہ کے سوال و جواب کے اختلاف کے سلسلہ میں ایک دوسری بات بھی بیان کرتے ہیں وہ یہ ہے:-

---

[2] مقدمہ نصب الرایہ ج ۲ ص ۲۳ از مجلس علمی ڈابھیل

وقد یمکن ان یحدث الحکم من عمارة من کتاب بالا یحفظه والعمل عنده بخلافه والانصاف اولی باهل العلم وکان ابو بسطام سیٔ الرای فی الحسن واللہ یغفر لھما۔

اور اس کا بھی امکان ہے کہ حکم نے حسن بن عمارہ سے اپنی کتاب سے وہ روایت بیان کی ہو جس کے خلاف ان کے نزدیک عمل ہو اور وہ ان کو یاد نہ ہو پھر جب شعبہ نے ان سے پوچھا تو انھوں نے اپنی یادداشت سے وہ جواب دیا جس کے مطابق ان کے نزدیک عمل تھا، پس اہل علم کیلئے انصاف ضروری ہے اور شعبہ حسن بن عمارہ کے متعلق غلط رائے رکھتے تھے اللہ ان دونوں کی مغفرت فرمائے۔

قاضی رامہرمزی علیہ الرحمہ شعبہ اور حسن بن عمارہ کے مابین اختلاف اور بدگمانی کے سلسلہ میں ایک روایت بھی نقل فرماتے ہیں، ہم اختصار کے پیش نظر سند کو حذف کر کے صرف واقعہ تحریر کر رہے ہیں۔

قیل لشعبة ان الحسن بن عمارة قد عقد مجلسا قال ای یوم قالوا یوم الجمعة قال یوم الجمعة قال ان کان صادقا فلیحدث یوم السبت (المحدث الفاصل ص ۲۳)

شعبہ سے کہا گیا کہ حسن بن عمارہ نے مجلس منعقد کی تھی انھوں نے دریافت کیا کس دن لوگوں نے بتایا کہ جمعہ کے دن، اس پر شعبہ نے کہا اگر حسن بن عمارہ سچا ہے تو سنیچر کو حدیث بیان کر کے دکھائے۔

ناظرین کرام! قاضی رامہرمزی نے شعبہ اور حسن بن عمارہ کے سلسلہ میں جو کچھ بیان فرمایا ہے، اس سے آپ نے یہ اندازہ ضرور کر لیا ہوگا کہ شعبہ کسی کی تکذیب کرنے میں بہت عجلت سے کام لیتے تھے اور جس شخص سے کسی بھی وجہ سے

ناراض ہوتے اس کو مجروح کرنے کے لئے موقع کی تلاش میں رہتے تھے حسن بن عمارہ کے بارے میں معلوم ہوا کہ انھوں نے ایک مجلس میں جمعہ کے دن حدیث بیان کی ہے تو کہنے لگے اگر سچا ہے تو میرے سامنے حدیث بیان کر کے دیکھے۔ اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شعبہ اپنے سامنے کسی کو محدث یا صاحب منصب کی حیثیت سے دیکھنا گوارا نہ کرتے تھے، جب حسن بن عمارہ کے بارے میں ان کی یہ روش ہے تو کیسے باور کر لیا جائے کہ شعبہ خاص اپنے آبائی وطن واسط میں اپنے سے کم عمر شخص ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو بحیثیت قاضی دیکھنا گوارا کر لیں گے یا ایک محدث اور صاحب منصب عالم کی حیثیت سے ان کو تسلیم کر لیں گے۔

بنابریں اس جگہ سے یہ حقیقت بے نقاب ہو جاتی ہے کہ شعبہ کو ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ سے کچھ کدورت اور ذاتی اختلاف تھا اور یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو حسن بن عمارہ کی طرح اپنی تنقید کا نشانہ بنایا بہانہ ڈھونڈ ڈھونڈ کر ذرا ذرا سی بات پر ان پر جرح شروع کر دی، پس حسن بن عمارہ ہی کی طرح ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے متعلق بھی یہ سمجھنا چاہئے کہ شعبہ کی تکذیب کا یہ طریقہ نامحمود ہے کیونکہ یہاں بھی وہ دونوں احتمال موجود ہیں، ہو سکتا ہے حکم سے جب شعبہ نے بدری صحابہ کے شریک صفین ہونے کے سلسلے میں دریافت کیا ہو تو اس کی صورت استفسار کی رہی ہو اور حکم نے اپنی رائے کے مطابق فتویٰ دے دیا ہو یا حافظہ سے روایت کر دیا ہو کہ صرف خزیمہ شریک تھے لیکن ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ سے بطور روایت ستر بدری صحابہ کا شریک صفین ہونا بیان کیا ہے یا کتاب سے دیکھ کر روایت کی ہو اور اس واقعہ کا سہارا لیکر شعبہ نے حسن بن عمارہ کی طرح ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ پر تنقید شروع کر دی بلکہ موقع کی تلاش میں رہنے لگے اور اس طرح ان کو اپنی جرح سے بدنام

کر ڈالا پس امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ نے کچھ ہندا لفاظ میں ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ پر تبصرہ کرتے ہوئے شعبہ کی اسی روش کی طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ گذر چکا ہے وہ فرماتے ہیں۔ قریب من الحسن بن عمارۃ (ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ بھی) قریب قریب حسن بن عمارہ کی ہی پوزیشن میں ہے، مطلب یہ ہے کہ حسن بن عمارہ اور شعبہ کا معاملہ سب کو معلوم ہے اسی پر ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو بھی قیاس کر لینا چاہئے حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ہوں یا ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ ان دونوں کی شعبہ نے جو تکذیب کی ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ خود شعبہ نے حکم کا زمانہ بھی مختصر پایا تھا اور ان سے روایتیں بھی کم لی ہیں اس لئے کہ حکم بن عتیبہ کا انتقال بالاتفاق ۱۱۵ھ میں ہوا اور شعبہ کی پیدائش ۸۲ھ میں ہوئی کل ۳۳ سال کا زمانہ شعبہ نے حکم کا پایا ہے ظاہر ہے اسی میں پیدائش سے لیکر سن تمیز اور روایت و تحصیل کی عمر تک پہونچنے کا زمانہ بھی داخل ہے، اس لئے زیادہ سے زیادہ حکم کا زمانہ جو شعبہ کے لئے کام کا ہو سکتا تھا وہ ۲۰ / ۲۲ سال ہے جو شعبہ کے شباب اور نوعمری کا زمانہ کہا جاتا ہے، اس عمر کے جذبات اور اپنے ہمجنسوں کے ساتھ کشمکش کا ہونا انسانی فطرت ہے جس سے کسی کو چارۂ کار نہیں ہے، پھر اس ۲۰ / یا ۲۲ / سال کے عرصہ میں بھی شعبہ کوفہ میں بالخصوص حکم بن عتیبہ کے پاس کتنے دنوں رہے ہیں یہ بات بھی قرائن سے معلوم کی جا سکتی ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں سمع من الحکم قبل سفیان بعشر سنین (تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۳۴۴) شعبہ نے حکم سے روایات سفیان ثوری کی نسبت دس سال پہلے سے سنا ہے، اب سفیان ثوری کو دیکھئے ان کی ولادت ۹۷ھ میں ہوئی انھوں نے تحصیلِ علم کے بعد جب روایتیں بیان کرنی شروع ہوں گی جب ہی ان سے شعبہ نے سنا ہوگا، اس کے لئے بھی کچھ نہیں تو ۱۲ / ۱۴ / سال کا زمانہ چاہئے

لہٰذا شعبہ نے حکم کا جو ۲۳ سال کا زمانہ پایا تھا اس میں سے خود ان کے بچپن کا زمانہ نکالنے کے بعد ۲۰،۲۲ سال بچتا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی کے مذکورہ بیان کے مطابق انھوں نے سفیان سے روایت لینے کے قبل ہی حکم سے روایت لی ہے اور دس سال قبل روایت لی ہے تو اس حساب سے شعبہ نے حکم سے استفادہ کا کل ۱۰ سال کا زمانہ پایا جس میں بھی وہ ہر وقت حکم کے پاس ہی نہیں رہتے تھے بلکہ مختلف اساتذہ کے پاس اور مختلف مقامات پر ان کی آمد و رفت رہتی تھی اور یہ زمانہ شعبہ کے بچپن یا عنفوان شباب کا زمانہ ہے جس میں شعور و تمیز کی جو حالت ہوتی ہے وہ سب کو معلوم ہے پھر یہ زمانہ تو شعبہ کے ابتدائی طالب علمی کا زمانہ ہے جبکہ حدیث کی تحصیل سے زیادہ دوسروں کے اجتہاد و فتاوی پر ہی عمل کرنے کا زمانہ ہوتا ہے۔ بریں بنا روایتیں حکم سے شعبہ نے ظاہر ہے کم ہی لی ہوں گی، البتہ فتاوی حکم سے معلوم کرنے کا زیادہ امکان ہے، یہی وجہ ہے کہ روایت اور فتوی میں شعبہ نے فرق نہیں کیا ہے، اور اسی اختلاف کو بنیاد بنا کر حسن بن عمارہ یا ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی تکذیب کرنے لگے تھے، اس کے برخلاف ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ چونکہ حکم کے بھانجہ تھے اس لئے آمد و رفت زیادہ تھی اور بے تکلفانہ اختلاط رہا، اس لئے اگرچہ انھوں نے حکم کا زمانہ تو کم ہی پایا تھا لیکن حکم ان کے گھر ہی کے ایک فرد تھے اس لئے ان کا وقت بھی حکم کے پاس شعبہ کی نسبت زیادہ گذرا اور ان سے روایتیں بھی ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ نے زیادہ نقل کیں، اسی طرح حسن بن عمارہ کا معاملہ بھی ہے کیونکہ انھوں نے شعبہ کی نسبت سے حکم کا زمانہ زیادہ پایا ہے، جیسا کہ دونوں کی تاریخ وفات سے اندازہ ہوتا ہے، حسن بن عمارہ کا انتقال ذہبی کے بیان کے مطابق ایک سو تریپن میں ہوا ہے اور شعبہ کا انتقال بالاتفاق ۱۶۰ھ میں ہوا ہے اگرچہ تاریخ پیدائش حسن بن عمارہ کی معلوم نہیں ہے لیکن ایک عام اندازہ کے

مطابق یہی سمجھا جاتا ہے کہ انھوں نے شعبہ سے زیادہ ہی حکم کا زمانہ پایا ہے اور
ان سے روایتیں بھی زیادہ لی ہیں چنانچہ دوسری بات یعنی یہ کہ شعبہ نے حکم سے
روایتیں کم لی تھیں اور حسن بن عمارہ یا ابراہیم بن عثمان نے زیادہ لی ہیں
اور اسی لیے شعبہ ان دونوں سے اختلاف رکھتے تھے یا ان کی روایتوں
پر بے تحاشا جرح کر دیتے تھے اس کے لئے ایک واضح ثبوت بھی پایا جاتا ہے
وہ یہ ہے، علامہ ذہبی نقل فرماتے ہیں۔

قال الدولابی ابو البشر حدثنا
ابو صالح عصام بن رواد بن
الجراح العسقلانی حدثنا ابی
و سألته عن قصة شعبة
وحسن بن عمارة فقال کان
ابن عمارة موسرا و کان
الحکم بن عتیبة مقلا فضمه
الی نفسه و کان الحکم یحدثه
ولا یمنعه فحدثه بقریب
عشرة الاف قضیة عن شریح
وغیره و سمع شعبة من
الحکم شیئا یسیرا فلما
توفی الحکم قال شعبة للحسن
من رأیك ان تحدث عن
الحکم بکل ما سمعته قال

محدث ابو البشر دولابی (ولادت ۲۲۴ھ
وفات ۳۱۰ھ) نے فرمایا ہم سے ابو صالح
عصام بن رواد بن جراح عسقلانی نے
بیان کیا ہے، عصام کہتے ہیں میں نے
اپنے والد سے شعبہ اور حسن بن عمارہ
کے معاملہ میں سوال کیا تو انھوں نے
بتایا کہ حسن بن عمارہ مالدار تھے اور حکم
بن عتیبہ تنگدست تھے اس لیے انھوں
نے حسن بن عمارہ کو اپنے ساتھ کر لیا اور یہی
وجہ ہے کہ حکم ان سے حدیثیں بیان کرنے
میں بخل نہ کرتے تھے چنانچہ انھوں نے
تقریباً دس ہزار قاضی شریح وغیرہ کے
قضایا بیان کئے ہیں اور شعبہ نے حکم سے
بہت مختصر سماعت کی تھی پس جب حکم
کا انتقال ہو گیا تو شعبہ نے حسن بن عمارہ

نعم ما نکتم شیئا قال فقال من اراد ان ینظر الی اکذب الناس فلینظر الی الحسن بن عمارۃ فقبل الناس منہ وترکوا الحسن بن عمارۃ

سے کہا اگر تمہاری مرضی ہو تو وہ سب کچھ مجھ سے بیان کر دو جو تم نے حکم سے سنا ہے حسن بن عمارہ نے کہا ٹھیک ہے ہم کچھ بھی نہ چھپاویں گا لیکن حسن بن عمارہ نے جب بیان کرنا شروع کیا تو شعبہ کہنے لگے جو سب سے بڑے جھوٹے کو دیکھنا چاہتا ہو وہ حسن بن عمارہ کو دیکھ لے، شعبہ کی یہ بات لوگوں میں چل پڑی اس لئے بہت سے لوگوں نے حسن بن عمارہ کو ترک کر دیا۔

یہ قابل اعتماد روایت اس حقیقت کو بے نقاب کر دیتی ہے کہ شعبہ نے حکم سے روایتیں کم لینے کے باوجود لوگوں کو بے وجہ حکم کی روایتوں کے سلسلہ میں مجروح کرنے کی کوشش کی ہے، محدث ابو البشر دولابی جن کی وفات ۳۱۰ھ میں ہوئی ہے انھوں نے اس واقعہ کو قلمبند فرمایا ہے جو شعبہ حکم حسن بن عمارہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ سے قریب العہد ہونے کی وجہ سے اصل حقیقت کے دریافت کرنے میں قریبی اور نہایت معتبر ذریعہ کی حیثیت رکھتے ہیں لہٰذا ان کے اس بیان کے بعد شعبہ کا اصل مزاج اور ان کی تکذیب کے واقعات کا اصل طرز معلوم ہو جاتا ہے، مزید کسی بیان کی ضرورت نہیں رہ جاتی، اس لئے اس قصہ کو اب ہم ختم کرتے ہیں اور ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی تکذیب کے معاملہ کو شعبہ کے مزاج اور حسن بن عمارہ کے واقعات کی روشنی میں سمجھنے کے بجائے براہ راست ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ اور شعبہ کے ذریعہ ہی حل کرتے ہیں اور یہ بات واضح کرتے ہیں کہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی تکذیب جو شعبہ نے کی ہے وہ کیونکر رد کرنے کے لائق ہے۔

شعبہ کی تکذیب بے اعتبار ہونے کی پہلی وجہ | گذشتہ مباحث کے پڑھ لینے

کے بعد یہ چیز تو قارئین کے ذہن میں آ ہی چکی ہو گی کہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ اور محدث شعبہ ہم وطن ہونے کے ساتھ ہی ساتھ عمر کے معمولی سے فرق کے باوجود ہم عصر اور ہم زمانہ ہی ہیں۔ اب سنئے محدثین کرام کے نزدیک اگر ایک معاصر دوسرے معاصر پر جرح کرتا ہے تو اس سلسلہ میں ہم کو کیا کرنا چاہئے۔ اصولِ حدیث کی کتابوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ معاصر کی جرح معاصر پر قبول نہیں کی جائے گی بلکہ اس کو رد کر دیا جائے گا جبکہ دونوں کے درمیان کسی اختلاف کا سراغ بھی ملتا ہو اور کسی طرح کی کدورت و عداوت کا بھی پتہ چلتا ہو اگر اس قسم کا کوئی سبب واضح نہ بھی ہو تو المعاصرۃ سبب المنافرۃ ہی جرح کو رد کر دینے کیلئے محدثین کے یہاں کافی ہے چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

قلت کلام الاقران بعضهم فی بعض لا یعبا به لاسیما اذا لاح لك انه لعداوۃ او لمذهب ولحسد ما ینجو منه الا من عصم الله وما علمت ان عصرا من الاعصار سلم اهله من ذلك سوی الانبیاء والصدیقین ولو شئت لسردت من ذلك کراریس۔

میزان الاعتدال ج ۱ ص ۱۱۱

میں کہتا ہوں ہم عمروں کی جرح اپنے ہم عصر کے متعلق ناقابل اعتبار ہے بالخصوص جبکہ یہ کسی عداوت یا مذہبی اختلاف یا حسد کی وجہ سے تم محسوس کرو اس سے کسی کو نجات نہیں ہو سکتی سوا ان کے جنہیں خدا محفوظ قرار دے مجھے نہیں معلوم کہ کوئی زمانہ ایسا بھی ہے جس کے لوگ اس مصیبت سے محفوظ رہے ہوں سوائے انبیاء اور صدیقین کے اور اگر میں چاہوں تو اس (کی مثالوں) سے کتنی کاپیاں بھر دوں

لاسیما اور اذا لاح لک لعداوة کے الفاظ اس بات میں صریح ہیں کہ عداوت کا بسند صحیح ثابت ہونا جرح کو رد کرنے کے لیے ضروری نہیں ہے بلکہ معاصرت ہی تنہا اس کے لیے کافی ہے، اسی طرح عداوت کا معمولی سا اندازہ بھی اس کے لیے کافی ہو جائے گا، علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال سے فراغت کے بعد ایک مستقل رسالہ بھی لکھا ہے جس میں اس بات کی معذرت بھی کی ہے کہ محض تقلیداً ہم نے بعض لوگوں کی جرح کو میزان میں نقل کر دیا ہے ورنہ وہ قابل احتجاج اور ثقہ ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں :-

قد کتبت فی مصنفی المیزان عددا	میں نے اپنی تصنیف میزان میں بڑی
کثیرا من الثقات الذین	تعداد ایسے ثقہ لوگوں کی بھی جن سے بخاری
احتج البخاری او مسلم او	یا مسلم یا ان کے علاوہ محدثین احتجاج
غیرھما بھم لکون الرجل	کرتے ہیں صرف اس لیے داخل کر لیا ہے،
منھم قد دون اسمہ فی	کہ ان کا نام جرح کی کتابوں میں آیا ہے
مصنفات الجرح وما اوردتھم	اس لیے نہیں ان کو ذکر کیا ہے کہ وہ میرے
لضعف فیھم عندی بل	نزدیک ضعیف ہیں بلکہ صرف ان کے متعلق
لیعرف ذالک وما یزال	معلومات حاصل ہونے کے خیال سے ورنہ میری
یمر بی الرجل الثبت وفیہ	نظر سے (میزان کی تصنیف کے درمیان)
مقال من لایعبأ بہ ولو	ثقہ آدمی بھی گذرتا تھا جس پر کسی ایسے
فتحنا ھذا الباب علی نفوسنا	کی جرح تھی جو ناقابل التفات ہے اور
لدخل فیہ عدة من الصحابة	اگر ہم لوگ اس دروازہ کو اپنے اوپر
والتابعین والائمة فبعض	کھولدیں تو ایسی جرح کی زد میں صحابہ،
الصحابة کفر بعضھم بتاویل	تابعین اور ائمہ کی ایک جماعت

ما واللہ یرضی عن الکل	بھی آجائیگی کیونکہ کسی تاویل کی وجہ سے
....	بعض صحابہ نے بعض کی تکفیر کی ہے۔
وھکذا کلام کثیر من	حالانکہ خدا ان سب سے راضی ہو چکا ہے
الاقران بعضھم فی بعض	........:........
ینبغی ان یطوی ولا یروی	اسی طرح معاصرین میں ایک کی جرح
	دوسرے پر ہے کہ جس کو ترک کر دینا
	اور نقل نہ کرنا ہی مناسب ہے

معلوم ہوا کہ معاصرین کی جرح اور کسی شخص کی بھی جرح ہو اگر سب کو قبول کر لیا جائے تو پھر علماء و محدثین تو الگ رہے صحابہ کرام بھی اس سے بچ نہیں سکتے، پس قاعدہ یہی ہوگا کہ معاصرین کی جرح بغیر کسی صحیح تاویل کے معتبر نہیں سمجھی جائے گی، ہاں اگر جرح کے لئے کوئی معقول وجہ اور واضح سبب موجود ہو تو دوسری بات ہے، ورنہ معاصرت و ہمجنسی جرح کو رد کرنے کیلئے کافی ہے

علامہ عبد الحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

قالوا لا یقبل جرح المعاصر	محدثین نے فرمایا کہ معاصر کی جرح معاصر
علی المعاصر	پر قبول نہ کی جائے گی ....
لان المعاصرۃ تفضی غالبا	کیونکہ معاصرت بالعموم منافرت
الی المنافرۃ (الرفع والتکمیل ص۲۶۳)	کا سبب ہوتی ہے۔

عفان بن مسلم الصفار پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ ذہبی فرماتے ہیں:۔

ہ علامہ ذہبی کی یہ عبارتیں علامہ تاج ابن السبکی نے طبقات الشافعیہ ج ۵ ص۲۱۹ تا ۲۲۱ پر نقل کی ہیں، دیکھئے تحقیق ابو الفتاح ابو غدہ حاشیۃ الرفع والتکمیل ص۲۱۲۔

كلام النظراء والاقران ينبغي ان يتأمل ويتأنى فيه	ہم جنس اور معاصر کی جرح میں ضروری ہے کہ غور کر لیا جائے اور اسے قبول کرنے میں جلدی نہ کی جائے ۔
میزان الاعتدال ج ۳ ص ۸۱	

امام بخاری فرماتے ہیں :-

ولم ينج كثير من الناس من كلام بعض الناس فيهم	لوگوں کی ایک بڑی جماعت کو ہر شخص کی جرح سے نجات نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی نہ کسی نے اس پر ضرور جرح کی ہو گی ....
ولم يلتفت اهل العلم في هذا النحو الا ببيان وحجة ولم تسقط عدالتهم الا ببرهان ثابت وحجة والكلام فيه كثير ۔	.... اس لئے اہل علم اس قسم کی جرح کی طرف دلیل اور واضح بیان کے بغیر توجہ نہیں کرتے اور نہ ان کی عدالت ہی بغیر کسی دلیل و حجت کے ساقط ہو گی ، اس سلسلہ میں مثالیں بہت زیادہ ہیں
(جزء القراءۃ خلف الامام ص۱۴)	

حافظ ابن حجر عسقلانی لسان المیزان کے دیباچہ ج ۱ ص۱۶ پر فرماتے ہیں :-

وممن ينبغي ان يتوقف في قبول قوله في الجرح من كان بينه وبين من جرحه عداوة سببها الاختلاف في الاعتقاد فان الحاذق اذا تامل ثلب ابي اسحاق الجوزجاني لاهل الكوفة رأى العجب وذلك	جن کی جرح قبول کرنے میں توقف کرنا مناسب ہے انھیں میں وہ شخص ہے جس کے درمیان اور جس پر جرح اس نے کی ہے اس کے درمیان عداوت ہو ، جس کی بنیاد اختلاف نظریات ہو کیونکہ ماہر فن جب اس تنقید و جرح پر غور کریگا جو ابو اسحاق جوزجانی نے اہل کوفہ

لشدة انحرافه فی النصب وشهرة اهلها بالتشیع فتراه لا یتوقف فی جرح من ذکرمنهم بلسان ذلقة وعبارة طلقة ویلتحق بذالك مایکون سببه المنافسة فی المراتب فکثیرا ما یقع بین العصریین الاختلاف والتباین لهٰذا وغیره فکل هٰذا ینبغی ان یتانی فیه ویتامل[1]

یہ کی ہے تو اسے سخت تعجب ہوگا، ایسا اس لئے ہوا کہ جوزجانی ناصبیت میں تشدد تھا اور اہل کوفہ شیعیان علی ہونے میں مشہور تھے اس لئے تم دیکھوگے کہ جوزجانی پورے طمطراق اور شاندار عبارت وزبان میں اہل کوفہ پر جرح کرنے میں ذرا بھی تامل نہیں کرتا ہے اور اسی قبیل سے وہ جرحیں بھی ہیں جس کی بنیاد حسد جاہ پر ہے لہذا بہت زیادہ اس کی وجہ سے ہمعصروں کے مابین اختلاف وتنافر ہوجاتا ہے تو اس قسم کی تمام جرحوں میں ضروری ہے کہ تامل اور سنجیدہ غور وفکر سے کام لیا جائے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی اس عبارت سے جہاں اس اس مسئلہ پر روشنی پڑتی ہے کہ ہم عصروں کی جرح اور اختلاف عقیدہ یا اور کسی عداوت کے سبب جرح مردود ہوجاتی ہے وہاں ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوگیا کہ جوزجانی نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے متعلق جو ساقط کہہ کر جرح کی ہے وہ خود ساقط ہے کیونکہ جوزجانی متعصب ناصبی ہے۔

جوزجانی کی جرح مردود ہے کوفہ کے لوگوں پر ان کی جرح محدثین کے نزدیک قابل قبول نہیں ہے، اس لئے کہ اہل کوفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے طرفداروں میں مشہور ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کوفی ہیں، لہذا بالاتفاق جوزجانی

[1] از تحقیق عبدالفتاح ابو غدہ حاشیۃ الرفع والتکمیل صـ ۲۶۳

کی جرح ان کے حق میں ناقابل قبول ہے چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :۔

قلت اما الجوزجانی فقد قلنا غیر مرۃ ان جرحہ لا یقبل فی اہل الکوفۃ لشدۃ انحرافہ و نصبہ	میں کہتا ہوں کہ جہاں تک جوزجانی کی بات ہے تو ہم ایک سے زائد مرتبہ کہہ چکے ہیں کہ اہل کوفہ پر اس کی جرح ہرگز قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ شدید قسم کے ناصبی اور اہل کوفہ سے منحرف لوگوں میں سے
(ہدی الساری ج ۲ ص ۱۶۷)	

چونکہ جوزجانی متوفی ۲۵۹ھ کو حضرت علی رضی اللہ عنہ اور اہل کوفہ سے شدید نفرت و عداوت تھی اور کوفہ کے لوگ شیعان علی میں شمار ہوتے ہیں اور اس نظریاتی اختلاف کی وجہ سے کسی معقول وجہ کے بغیر بھی جوزجانی اہل کوفہ پر تنقید و جرح کرتے ہیں اس لئے محدثین نے اہل کوفہ کے سلسلے میں ان کی جرح نامعتبر قرار دی ہے۔ جنابِ جوزجانی کا ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو ساقط کہنا اصول حدیث کی روشنی میں مردود ہے، حضرت علی سے ان کی نفرت و عداوت کا یہ عالم ہے :۔

اجتمع علی بابہ اصحاب الحدیث فاخرجت جاریۃ فروختہ لتذبحھا فلم تجد من یذبحھا فقال سبحان اللہ فروخۃ لا یوجد من یذبحھا و علی یذبح فی ضحوۃ نیفا و عشرین الف مسلم۔	جوزجانی کے گھر محدثین جمع ہوئے تو ان کی ایک لونڈی چوزہ ذبح کرنے کے لئے باہر لائی، جب کسی ذبح کرنے والے کو نہ پایا تو اس پر جوزجانی نے کہا سبحان اللہ! ایک چوزہ ذبح کرنے والا نہیں ملتا اور حضرت علی ایک صبح میں بیس ہزار سے زیادہ مسلمانوں کو ذبح

تہذیب التہذیب[۱] ج ۱ ص ۱۸۲ کرتے ہیں ۔

شعبہ کی تکذیب مسترد ہونے کی دوسری وجہ | شعبہ نے جس بنیاد پر ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی تکذیب کی ہے، خود اس کے مضمرات پر غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ تکذیب بے محل اور ناقابل قبول ہے اس لئے کہ تکذیب کے سلسلہ میں گذر چکا ہے کل دو واقعے منقول ہیں، ایک تو وہ جو مقدمہ صحیح مسلم کے حوالہ سے نقل کیا جاتا ہے جس کے راوی خاص معاذ بن معاذ عنبری ہیں جن کی ولادت ۱۱۹ھ میں ہوئی اور وفات ۱۹۶ھ میں ہوئی ۔ دوسرا واقعہ وہ ہے جس کی طرف علامہ ذہبی نے اشارہ فرمایا ہے، اس واقعہ کے اصل راوی امیہ بن خالد ہیں، ان کی ولادت معلوم نہ ہو سکی لیکن وفات ۲۰۰ھ یا ۲۰۱ھ ہے[۲] اور وہ واقعہ یہ ہے ۔

قال الامام احمد حدثنا امیة بن خالد قال لشعبة ان ابا شیبة روی عن الحکم عن عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ قال شهد صفین من اهل بدر سبعون رجلا	امام احمد نے فرمایا کہ امیہ بن خالد نے بیان کیا ہے کہ انھوں نے شعبہ سے بیان کیا ہے کہ ابوشیبہ نے حکم سے روایت کی ہے اور حکم عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا، صفین میں ستر بدری صحابہ شریک تھے

---

[۱] معجم البلدان ج ۳ ص ۱۶۷ وتہذیب تاریخ ابن عساکر لبدران ج ۲ ص ۳۱۰ از تحقیق عبد الفتاح ابوغدہ علی الرفع والتکمیل ص ۱۸۹

[۲] تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۳۷۰ ۔

فقال كذب ابو شيبة والله لقد ذاكرنا الحكم في ذلك فما وجدناه شهد صفين من اهل بدر غير خزيمة بن ثابت (البداية والنهاية ج۷، ص ۳۵۳)

اس پر شعبہ نے کہا ابو شیبہ نے غلط کہا، قسم خدا کی میں حکم سے اس مسئلہ پر گفتگو کر چکا ہوں تو ہم لوگوں نے بدری صحابہ میں سے خزیمہ بن ثابت کے علاوہ کسی کو صفین میں شریک نہ پایا۔

حکم بن عتیبہ کی پیدائش ۴۷ھ یا ۵۰ھ میں ہوئی۔ اور وفات ۱۱۵ھ میں ہے شعبہ سے گفتگو کرنے والے امیہ بن خالد ہیں جن کی پیدائش بلا شبہ حکم کے انتقال کے بعد ہوئی ہے، یا کم از کم حکم بن عتیبہ کے زمانے میں وہ روایت وتحمل حدیث کے اہل نہ تھے، پھر شعبہ کی ولادت ۸۲ھ میں ہوتی ہے اور یہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ سے بڑے ہیں، اس لئے کہ ابو شیبہ کی ولادت ۹۰ھ کے قریب ہوئی ہوگی اور وہ حکم سے روایت لیتے کے وقت زیادہ سے زیادہ ۲۵ برس کے ہوں گے اور ان سے امیہ بن خلف نے جب روایت لی ہوگی تو حکم کا انتقال ہوچکا ہوگا، اسی طرح معاذ بن معاذ عنبری جن کی ولادت ۱۱۷ھ ہے انھوں نے شعبہ سے جب خط وکتابت کی ہے تو حکم اس دنیا سے رخصت ہوچکے تھے پس اس تنقیح سے روشن ہوگیا کہ شعبہ کے پاس جب یہ بات ذکر کی گئی کہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ حکم عن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ ستر بدری صحابہ کا صفین میں شریک ہونا بیان کرتے ہیں تو اس کے بعد شعبہ نے حکم سے نہیں معلوم کیا ہے بلکہ شعبہ اس کے پہلے جو کچھ حکم سے سن چکے تھے اسی کی بنیاد پر تکذیب کرنا چاہتے ہیں، لہٰذا واللہ لقد ذاکرنا الحکم سے یہ مطلب لینا کہ اس واقعہ کے بعد شعبہ نے حکم سے گفتگو کی ہے اور انھوں نے صرف خزیمہ کی شرکت بیان کی ہے، یہ مطلب کسی طرح درست نہیں ہے بلکہ صحیح یہی ہے کہ شعبہ نے بہت

پہلے حکم سے ایک بات سنی تھی جس کی بنیاد پر ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی تکذیب کرنا چاہتے ہیں[1]۔ اس جگہ غور کرنے سے ایک دوسری بات بھی ملتی ہے وہ یہ کہ شعبہ نے جب حکم سے یہ بات سنی تھی کہ صفین کے اندر بدری صحابہ میں سے صرف خزیمہ شریک تھے اس کے بعد ابراہیم نے حکم سے ستر بدری صحابہ کے شریک صفین ہونے کی روایت کی اور جب واقعہ کی یہ صحیح ترتیب بن جاتی ہے تو معاملہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کا نہیں رہتا بلکہ حکم بن عتیبہ کا معاملہ ہو جاتا ہے کہ انھوں نے پہلے صرف خزیمہ کو شریکِ صفین بتایا اور بعد میں ستر بدری صحابہ کی شرکت صفین میں روایت کردی اور اس کا حل صرف یہی ہو سکتا ہے کہ حکم بن عتیبہ نے پہلے نامزد طور پر صرف خزیمہ ہی کا شریکِ صفین ہونا بیان کیا ہوگا لیکن اجمالی طور پر نام کی تفصیل کے بغیر ستر بدری صحابہ کا شریکِ صفین ہونا بعد میں روایت کیا، اس میں کوئی حیرت و استعجاب کی چیز بھی نہیں رہتی ہے اور نہ ہی کوئی اختلاف و تضاد باقی رہتا ہے کیونکہ کسی بھی واقعہ میں شریک ہونے والوں کے نام تمام تعداد کا بتانا بہت مشکل کام ہے، البتہ بالاجمال یہ اندازہ لگا لینا

---

[1] اس بات کا قوی امکان ہے کہ شعبہ نے حکم سے جس وقت سنا تھا فی الواقع حکم نے ایک ہی بدری صحابہ کا شریکِ صفین ہونا بیان کیا ہو لیکن اس کے بہت بعد حکم کو مزید بدری صحابہ کا شریکِ صفین ہونا معلوم ہو چکا تھا تو انھوں نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ سے ستر بدری صحابہ کا شریکِ صفین ہونا بیان کیا لیکن جب شعبہ کو یہ بات پہنچائی گئی تو انھوں نے جو کچھ حکم سے پہلے سن رکھا تھا اسی کی بنیاد پر تکذیب کردی، حالانکہ اس درمیان خود حکم کے علم میں اضافہ ہو چکا تھا اور شعبہ کو اس کی خبر نہ تھی بنابریں شعبہ کی تکذیب واقع کے خلاف ہونے کی وجہ سے مردود ٹھہرے گی۔

آسان ہے کہ اتنی تعداد رہی ہوگی اس لئے جب نام بنام شمار کرنے کی باری
آئی تو حکم صرف خزیمہ کا ہی نام اس وقت بتا سکے ہوں تو اس سے یہ نہیں لازم
آتا کہ انھوں نے ستر کے اجمالی عدد کا

انکار کر دیا یا اس کے خلاف نقل کر دیا، ہر شخص جانتا ہے کہ کسی حادثہ میں موجود رہنے
والوں کا اندازہ لگا لینا کہ کتنے آدمی تھے آسان ہے لیکن نام بنام اتنی بڑی تعداد
کو متعین کرنا مشکل ہے، اس لئے نام شمار نہ کر سکنے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ
اندازہ ہی غلط ہے پس عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ جو اصل واقعہ صفین میں شریک
ہیں کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ خود انھوں نے نام تو صرف خزیمہ کا بتایا ہو لیکن اجمالاً
تعداد ستر بتائی ہو اس لئے حکم نے شعبہ سے نام کے ساتھ جب روایت کی تو صرف
خزیمہ کا نام ذکر کیا اور جب اجمالی عدد روایت کیا ہو تو ستر کی تعداد نقل کی ہو۔

شعبہ کی تکذیب مسترد ہونے کی تیسری وجہ | شعبہ نے جس بنیاد پر تکذیب کی
ہے اس کے غلط ہونے کی تیسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ
نے حکم عن عبد الرحمٰن ابن ابی لیلیٰ ستر بدری صحابہ کو شریک صفین ہونے کی روایت
کی ہے اور حکم سے ہی شعبہ نے صرف خزیمہ کا شریک صفین ہونا روایت کیا ہے
حالانکہ محض اتنے سے اختلاف کی وجہ سے تکذیب کی کوئی معقول وجہ نہیں بن
پاتی اس لئے کہ شعبہ نے حکم سے صرف خزیمہ کا شریک صفین ہونا نقل کیا ہے اس میں
یہ وضاحت نہیں ہے کہ حکم نے یہ عبد الرحمٰن بن ابی لیلیٰ ہی سے روایت کیا ہے اختلاف
تو جب ہوتا کہ اسی سند سے حکم اس کے خلاف نقل کرتے جس سند سے انھوں نے
ابو شیبہ سے بیان کیا تھا، محدثین کے یہاں اس طرح کی بے شمار مثالیں موجود ہیں
کہ ایک استاد ایک سند سے ایک بات روایت کرتا ہے لیکن کسی دوسری سند سے
اس کے خلاف بھی روایت کر دیتا ہے اس لئے کہ دو سندوں سے اس کو دونوں ہی

باتیں معلوم ہوئی تھیں لہذا دونوں سندوں کے ساتھ دونوں باتوں کو نقل کر دیا۔ بنا بریں شعبہ کی تکذیب کے لئے کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حکم نے صرف خزیمہ کا ہی شریک صفین ہونا شعبہ سے بیان کیا ہو مگر اس کی سند دوسری ہو اس لئے کہ شعبہ یہ نہیں بتلاتے کہ حکم نے خزیمہ کا شریک صفین ہونا بیان کرتے وقت اس کی سند شعبہ سے کیا بیان کی تھی تو پھر خواہ مخواہ شعبہ کا تکذیب کر دینا بالکل بے معنی اور نامعقول طریقہ ہے، حکم کو کسی دوسری سند سے یہ بات معلوم تھی جو انھوں نے شعبہ سے بیان کی اور ایک دوسری سند سے وہ بات معلوم تھی جو انھوں نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ سے بیان کیا ہے، پس اس میں تضاد و اختلاف کی کوئی چیز ہی نہیں ہے، دو سندوں سے بظاہر دو متضاد باتوں کے نقل کرنے کی مثال قنوتِ نازلہ قبل الرکوع اور بعد الرکوع کی ایک مثال بخاری کے حوالہ سے گذر چکی ہے، اسی پر اس واقعہ کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

شعبہ کی تکذیب مسترد ہونے کی چوتھی وجہ | تکذیب کے غلط ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ شعبہ کا یہ دعویٰ کہ صرف خزیمہ بن ثابت ہی بدری صحابہ میں سے تنہا شریکِ صفین ہوئے تھے خود شعبہ کی دوسری روایتوں کے بھی خلاف ہے چنانچہ استیعاب ج ۲ ص ۴۳۶ پر اور بحوالہ مسند احمد البدایہ والنہایہ ج ۷ ص ۲۹۷ بلکہ خود شعبہ نے ہی عمرو بن مرۃ عن عبداللہ بن سلمہ روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن سلمہ کہتے ہیں رأیت عماراً یوم صفین (میں نے عمار بن یاسر کو صفین میں دیکھا ہے) اور بالاتفاق عمار بن یاسر بدری صحابہ میں سے ہیں، پھر کیسے ممکن ہے کہ شعبہ خزیمہ کے علاوہ دوسرے بدری صحابہ کے شریکِ صفین ہونے کی روایت بھی کرتے ہوں اور اسی کی تکذیب بھی کرتے ہوں بنا بریں یا تو شعبہ

کے شاگردوں سے تکذیب والے واقعہ کی نقل و روایت میں کوئی گڑبڑ ہوئی ہے
یا خود شعبہ سے غلطی ہوئی ہے، رہی یہ بات کہ شعبہ اور ان کے شاگرد سب کے
سب نہایت ثقہ ہیں اور ان سے کسی وہم کا امکان نہیں ہے تو یہ غلط ہے اس
لئے کہ کبھی ثقہ سے بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے اس کی ثقاہت پر فرق
نہیں آتا، کیونکہ کثیر الوہم ہونا ثقاہت کے منافی ہے، کبھی کبھی وہم ہو جانے
سے ثقاہت مجروح نہیں ہوتی، یہ بات محدثین نے بطور اصول پوری تصریح کے
ساتھ تحریر کردی ہے چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ قائل ہیں ۔

فان کان ترکه ایاه لما کان یخطئ	(جس نے حماد بن سلمہ سے روایت ترک کیا اس نے انصاف نہیں کیا ہے) اس لئے
فغیره من اقرانه مثل الثوری وشعبه کانوا یخطئون	کہ اس کا ترک کرنا اگر اس بنیاد پر ہے کہ حماد بن سلمہ خطا کرتے ہیں تو ان کے سوا ان کے دوسرے ہم عصر جیسے سفیان ثوری اور شعبہ بھی تو خطا کرتے ہیں ۔

معلوم ہوا قلیل الخطا ثقہ بھی ہو سکتا ہے، جو چیز ثقاہت کو مجروح کرنے
والی ہے وہ صواب سے زیادہ خطا کا ہونا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی کی
اس عبارت سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ شعبہ سے بھی خطا ہو جاتی ہے ۔

شعبہ کی تکذیب کی پانچویں وجہ | شعبہ کی تکذیب نقل کرنے کے بعد خود علامہ
ذہبی نے ہی اس کی تردید بھی کردی ہے چنانچہ شعبہ کے اس دعوی پر کہ صرف خزیمہ
بن ثابت ہی بدریین میں سے شریک صفین تھے، ذہبی نے انتہائی تعجب کا اظہار
کرتے ہوئے فرمایا ہے ۔

قلت سبحان الله اما شهدها	میں کہتا ہوں سبحان اللہ! کیا صفین میں

علیؓ أما تشهدها عمار رضؓ — علی موجود نہ تھے اور کیا صفین میں عمار شریک نہ تھے (حالانکہ یہ دونوں بھی بدری صحابی ہیں۔
(میزان الاعتدال ج ۱ ص ۷۴)

حضرت علیؓ کا صفین میں شریک ہونا اجماعی ہے اور غور کرنے کی بات ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ تو خود صاحب واقعہ ہیں، وہی صفین میں نہ ہوں تو واقعہ کس کے ساتھ مانا جائے گا، اسی طرح حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شرکت بھی صحیح سندوں سے ثابت ہے جیساکہ اوپر گذر چکا ہے، نیز مستدرک ج ۳ ص ۴۰۳ میں حاکم نے اور المطالب العالیہ ج ۴ ص ۳۰۶ تا ۳۰۹ میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے متعدد سندوں سے نقل کیا ہے، جن کے راوی ابوالغادیہ قاتل عمار، عبداللہ بن عمرو، عبداللہ بن الحارث بن نوفل، ابوالبختری، بنت ہشام بن الولید بن المغیرہ، علی بن زید اور حنظلہ بن خویلد[1] ہیں بلکہ تہذیب التہذیب میں حافظ ابن حجر نے عمار کے شریک صفین ہونے پر اجماع نقل کیا ہے[2]، لہذا جس طرح درج ذیل پیشین گوئی تواتر سے ثابت ہے، اسی طرح اس کا پورا ہونا بھی تواتر سے ثابت ہے یہ پیشین گوئی کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانی اور حافظ ابن عبدالبر فرماتے ہیں

وتواترت الروایة عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال — آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایتیں تواتر کے ساتھ مروی ہیں کہ

---

[1] حنظلہ بن خویلد کی روایت کے متعلق ہیثمی نے رجالہ ثقات کہا ہے اور بوصیری نے صحیح کہا ہے، دیکھیے تعلیق المطالب العالیہ ص ۳۰۶ از مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی

[2] قال الواقدی والذی اجمع علیہ فی قتل عمار انہ قتل مع علی بصفین سنۃ سبع وثلاثین۔

(تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۱۰۴)

لعمار تقتلك الفئة الباغية آپ نے عمار سے فرمایا کہ تم کو باغی جماعت
تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۴۰۹ قتل کرے گی۔
استیعاب ج ۲ ص ۴۴۲

اور بالاتفاق اہل سنت نے اسی حدیث کی بنیاد پر حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت صفین میں ہوجانے سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ حق حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھا اور حضرت معاویہؓ سے یہ اجتہادی غلطی ہوئی کہ انھوں نے حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد مذکورہ حدیث کی یہ تاویل کی کہ قتل تو انھوں نے کیا جو عمار کو جنگ صفین میں اپنے ساتھ لائے، دیکھئے البدایۃ والنہایہ ج ۷ ص ۲۷۱ [1] و نووی شرح مسلم وغیرہ اس لئے علامہ ذہبی کا شعبہ پر اظہار تعجب بجا اور بالکل درست ہے، یہ باتیں تو وہ تھیں جو شعبہ کی تکذیب کو بالاجماع غلط ثابت کرنے والی ہیں لیکن اس کے علاوہ بھی صحیح حدیثوں کے ذریعہ بعض بدری صحابہ کا شریک صفین ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ایوب انصاری رضی اللہ عنہ اور حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہ دونوں بدری ہیں اور دونوں حضرت علی کی طرف سے جنگ صفین میں شریک تھے دیکھئے البدایۃ والنہایہ ج ۷ ص ۲۵۳ حضرت سہل بن حنیف کا بدری ہونا بخاری میں ہے اور اسی طرح ان کا شریک صفین ہونا بھی بخاری ج ۱ ص ۱۰۸۷، اور مسلم ص ۱۰۶ باب صلح الحدیبیہ میں موجود ہے اور حضرت ابو ایوب رضی اللہ عنہ بھی بالاتفاق بدری صحابی ہیں

---

[1] وبان بذلك ان علیا المحق وان معاویۃ باغ وما فی ذلك من دلائل النبوۃ البدایۃ والنہایہ ج ۷ ص ۲۶۷ [2] ابن کثیر امام احمد سے ایک لمبی روایت نقل کرتے ہیں جس کے اندر یہ جملہ بھی ہے انحن قتلناہ انما قتلہ الذین جاء وابہ البدایۃ والنہایہ ج ۷ ص ۲۷۱

اور ان کا شریکِ صفین ہونا مستدرک ج ۳ ص ۳۶۲ پر بسند صحیح موجود ہے، اس کے علاوہ ان کا شریک صفین ہونا استیعاب ج ۱ ص ۱۵۲ و تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۹۰ پر بھی موجود ہے، یہ تو وہ بدری صحابہ ہیں جن کا بدری ہونا اور شریک صفین ہونا نام بنام صحیح سندوں سے حدیث کی کتابوں میں موجود ہے اور اگر محض اجمالی تعداد معلوم کرنی ہو تو حدیث کے ذخیرہ میں اس کے لئے بہت سی چیزیں موجود ہیں مثلاً یہ بات صحیح طریقہ پر معلوم ہوتی ہے کہ صفین کے زمانہ تک کئی ہزار صحابہ کرام بقید حیات تھے ظاہر ہے ان کی بڑی تعداد شریک صفین ہوئی ہوگی جن میں بدری صحابہ بھی بلاشبہ ہوں گے علامہ ذہبی اور ابن کثیر نقل فرماتے ہیں

قال ایوب السجستانی عن ابن سیرین قال هاجت الفتنة واصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم عشرة آلاف فما خف لها منهم مائة بل لم يبلغوا ثلاثین۔	حضرت ایوب سجستانی محمد بن سیرین سے ناقل ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ فتنہ جس وقت اٹھا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دسوں ہزار صحابہ بقید حیات تھے مگر اس میں شرکت کرنے والوں کی تعداد سو سے زائد نہ ہوگی بلکہ تیس تک بھی نہ پہونچے گی۔

(المنتقی ص ۳۸۹ البدایۃ والنہایۃ ج ۸ ص ۲۵۱)

محمد بن سیرین[1] رحمۃ اللہ علیہ کی اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ اس وقت صحابہ دس ہزار کے قریب حیات تھے باقی رہی یہ بات کہ اس میں سے شریک کتنے ہوئے تو اس سلسلہ میں جہاں بھی تعداد کی کمی بیان کی جاتی ہے، مثلاً اسی روایت میں تقریباً تیس یا سو صحابہ کا شریک ہونا مذکور ہے، یا اسی طرح جنگ جمل کے متعلق شعبی کا بیان ہے،

قال لم یشهد الجمل من اصحاب — جنگِ جمل میں حضور کے صحابہ میں سے حضرت

---

[1] محمد بن سیرین سے ایک روایت ص ۶۹ پر گزر چکی ہے جس میں انھوں نے دو سو چالیس سے زیادہ بدری صحابہ کا صفین میں شریک ہونا بتایا ہے۔

النبی صلی اللہ علیہ وسلم غیر علی وعمار و طلحۃ و زبیر فان جاؤا بخامس فانا کذاب (المنتقی ص ۳۸۹)

علی حضرت عمار حضرت طلحہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہم کے علاوہ کوئی شریک نہ ہوا، اگر لوگ پانچویں کا نام پیش کر دیں تو میں کذاب ہوں۔

یا اسی طرح ابن بطہ نے بکیر بن الاشجع سے نقل کیا ہے:-

قال اما ان رجلا من اھل بدر لزموا بیوتھم بعد قتل عثمان فلم یخرجوا الا الی قبورھم۔ (البدایۃ والنہایۃ ج ۷ ص ۲۵۴)

جہاں تک اہل بدر کا معاملہ ہے تو حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد انھوں نے اپنے اپنے گھروں میں اپنے آپ کو محبوس کر لیا تھا پس گھروں سے باہر نہ آئے مگر اپنی قبروں ہی کے لئے۔

ان روایات میں تعداد کی قلت کی اصل وجہ تو آگے آرہی ہے لیکن الگ الگ روایت کی توجیہ بھی محدثین نے اپنی جگہ کردی ہے مثلاً حضرت شعبی کا بیان جو جنگ جمل کے متعلق ہے، ظاہر ہے اس میں چار ہی صحابہ کی شرکت بتائی گئی ہے، حالانکہ بالیقین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا جنگ جمل میں شریک ہیں، کیونکہ وہی صاحب واقعہ ہیں، اگر وہ ہی جنگ جمل میں شریک نہ ہوں تو واقعہ کا تعلق کس سے جوڑا جائے گا۔ بنابریں پانچویں صحابی کی حیثیت سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا جنگ جمل میں موجود ہونا ایک حتمی اور متفق علیہ امر ہے تو کیا شعبی کو اس دعویٰ میں کذاب کہا جا سکتا ہے۔ نہیں ایسا نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ان کا منشا عدد کی تحدید کرنا نہیں ہے بلکہ یہ بتانا مقصود ہے کہ ہزاروں ہزار کی تعداد میں صحابہ

اس وقت حیات تھے لیکن سب کے سب جنگ جمل میں شریک نہ تھے بلکہ ان میں کی ایک محدود تعداد ہی شریک تھی، چنانچہ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ شعبہ کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :-

کانہ عنی من المہاجرین السابقین۔ المنتقی ص ۳۸۹	حضرت شعبی گویا مہاجرین سابقین میں سے یہ تعداد بتانا چاہتے ہیں۔

اسی طرح شعبہ نے جو تکذیب والے واقعہ میں صرف خزیمہ بن ثابت کا شریک ہونا بتایا ہے، اس کی توجیہ فرماتے ہوئے علامہ ذہبی لکھتے ہیں۔

قلت ھٰذا النفی یدل علی قلتہ من حضرھا۔ المنتقی ص ۳۸۹	میں کہتا ہوں کہ اس نفی کا مقصد شریک صفین ہونے والوں کی قلت کو بتلانا ہے[لہ]۔

معلوم ہوا کہ ان روایات میں نفس الامری اور حقیقی تعداد کو بتانا یا اس کی تحدید مقصود نہیں ہے بلکہ بتانا یہ ہے کہ جتنی بڑی تعداد صحابہ کرامؓ کی اس وقت تک بقید حیات تھی، اس میں بڑی تعداد وہ بھی تھی جن کا ان فتنوں سے کوئی تعلق نہیں ہے اور وہ کسی بھی جنگ میں شریک نہیں ہوئے اسی طرح ابن بطہ کی روایت میں تو سرے سے شرکت و عدم شرکت کا کوئی تذکرہ ہی نہیں ہے بلکہ اس کا مفہوم تو صرف یہ ہے کہ شہادت عثمانؓ کے بعد بدری صحابہ گھروں سے جب نکلے تو مرنے کے لئے نکلے اور اپنی قبروں میں جانے کے لئے نکلے، ظاہر ہے اس جملہ سے صحابہ کی تعداد جو شریک صفین و جمل تھی اس کی کمی یا زیادتی پر کوئی روشنی نہیں پڑتی البتہ محمد بن سیرین کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ جمل و صفین کے زمانے میں دس ہزار سے زیادہ ہی صحابہ بقید حیات تھے، اگرچہ محمد بن سیرین کے اس بیان کا مطلب بھی وہی ہے کہ موجود

لہ ممکن ہے شعبہ کا مقصد بھی بدریین میں سے اکابر صحابہؓ کی شرکت کی نفی ہو۔

صحابہ کی ایک بڑی تعداد فتنت سے الگ تھی ان کا مقصد بھی شریک ہونے والے صحابہ کی تعداد بتانا نہیں ہے ورنہ پھر صحیح سند سے ثابت شدہ تعداد میں تعارض و اختلاف ہوگا۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں۔

قلت ومن ثم كان الذين تعقفوا عن القتال في الجمل والصفين أقل عددا من الذين قاتلوا

میں کہتا ہوں کہ اسی سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ جو صحابہ جنگ جمل یا صفین سے الگ رہے وہ تعداد میں ان صحابہ سے کم ہیں، جنھوں نے جنگ میں شرکت کی ہے۔

فتح الباری مصری ج ۱۶ ص ۱۴۳

حافظ ابن حجر جیسے محتاط اور وسیع النظر محدث کا یہ بیان کہ جو صحابہ جنگ جمل یا صفین میں شریک تھے ان کی تعداد ان لوگوں سے بہت زیادہ ہے جو ان جنگوں سے الگ رہے، ظاہر ہے یہ بات حافظ ابن حجر نے بے دلیل نہیں لکھی ہے چنانچہ بسند صحیح حضرت ابو عبدالرحمٰن سلمی جو خود جنگ صفین میں شریک تھے، ان کا بیان ہے

قال ابو عبد الرحمن ورايت اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم يتبعون عمارا كانه علم۔

میں نے خود دیکھا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ حضرت عمار کے پیچھے (جنگ صفین میں) اس طرح چل رہے تھے جیسے جھنڈے کے پیچھے چل رہے ہوں۔

مستدرک ج ۳ ص ۳۹۴

حاکم اور ذہبی دونوں نے حضرت ابو عبدالرحمٰن سلمی کی اس روایت کو کسی تنقید و جرح کے بغیر نقل کرکے اس بات پر مہر تصدیق ثبت کردی ہے کہ روایت قابل قبول ہے، اب غور کیجئے کیا دو چار یا دس صحابہ کی تعداد پر اس طرح تشبیہ دی جائے گی، ظاہر ہے جھنڈے کے پیچھے چلنے والا ایک قافلہ ہوتا ہے، اسی طرح

صحابہ کرام کا ایک قافلہ شریک صفین ہے اور یہ اس شخص کا بیان ہے جو بذات خود واقعہ میں شریک ہے اور اس کی سند بھی اتنی مضبوط ہے کہ حاکم اور ذہبی جیسا نقاد بھی قبول کر رہا ہے پس دوسرے شخص کا بیان جو خود بھی شریک واقعہ تھا یعنی عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ[1] اگر ان سے حکم اور حکم سے ابراہیم بن ابوشیبہ نے ایک بڑی تعداد بدری صحابہ کے شریک صفین ہونے کی نقل کی ہے تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے؟ دراصل بات یہ ہے کہ صحابۂ کرام کی ایک بڑی تعداد جو ان جنگوں میں شریک تھی اس کا انکار کسی نے نہیں کیا اور نہ ایسا کرنے کی کوئی گنجائش ہے، باقی جن روایات میں تعداد کی قلت اور کمی کو دکھایا گیا ہے اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ خوارج و روافض نے جملہ صحابۂ کرام پر لعن وطعن شروع کر دیا تھا اور بلا تفریق ان خانہ جنگیوں کو بہانہ بنا کر یہ لوگ صحابۂ کرام پر لعن وطعن کرتے تھے [illegible] اور اس طرح ہر صحابی کو ان لوگوں نے مطعون کر دیا تھا چنانچہ ان کے جواب کے موقع پر بعض بزرگوں نے یہ بات کہی تھی کہ اولاً تو کسی صحابی پر اس طرح جرح وتنقید درست نہیں ہے اور بالخصوص ان صحابۂ کرام کو تنقید کا نشانہ بنانا تو کسی طرح درست نہیں ہے جو کسی جنگ میں شریک بھی نہ تھے اور ان جنگوں میں شریک ہونے والی جماعت تو ایک محدود جماعت ہے پھر یہ خوارج وروافض تمام صحابۂ کرام کو کیوں مطعون قرار دیتے ہیں اس چھوٹی اور معمولی جماعت ہی پر ان کا لعن وطعن درست نہ تھا جو خود شریک فتنہ تھی پھر تمام صحابۂ کرام کو نشانہ بنانے کا ان کے پاس کیا جواز ہے، یہ اصل صورت واقعہ اور ان روایات کا پس منظر ہے لہذا ان روایات سے نفس تعداد پر استدلال کرنا کلام اور

---

[1] حاکم نے مستدرک ج ۳ ص ۲۰۴ پر عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کا شریک صفین ہونا نقل کیا ہے اس کی سند کو بھی دونوں نے خاموشی سے قبول کر لیا ہے۔

موقع کلام کے خلاف استدلال کرنے کے ہم معنی ہے متکلم کا مقصود ہی اس موقع کی مناسبت سے تعداد کی کمی دکھانا ہے یا تعداد سے قطع نظر ہے۔ ایک دوسری بات ذہن نشین کرنا ہے لہٰذا ان روایات کے مقابلہ میں دوسری روایتیں اس مسئلہ میں نہ صرف قابل ترجیح بلکہ بلاشبہ وہی اور صرف وہی معتبر ہوں گی اسی لئے حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہ صراحت کردی ہے کہ صحابہ کی ایک بڑی جماعت بلکہ اتنی بڑی جماعت شریک تھی کہ ان جنگوں سے الگ رہنے والوں کی تعداد ان کے مقابلہ میں کچھ بھی نہیں ہے۔

شعبہ کی تکذیب مردود ہونے کی چھٹی وجہ شعبہ نے صرف خزیمہ بن ثابت کا بدری صحابہ میں سے تنہا شریک صفین ہونا حکم سے روایت کیا ہے جبکہ حکم سے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ نے ستر بدری صحابہ کا شریک صفین ہونا روایت کیا ہے لیکن شعبہ کا کوئی متابع نہیں ہے اور ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کا ایک شاہد بھی موجود ہے چنانچہ حکم بن عتیبہ سے ان کے دوسرے شاگرد نے ستر سے زیادہ بدری صحابہ کا صفین میں شریک ہونا روایت کیا ہے اور یہ بات اصول حدیث میں طے شدہ ہے کہ ثقہ اگر تنہا ایسی روایت نقل کرتا ہے کہ اس کے خلاف اس سے کم درجہ کا بھی راوی نقل کرتا ہے مگر چونکہ کم درجے کے راوی کی روایت کو تعدد طرق حاصل ہو گیا اور اس کے ساتھ دوسرا راوی بھی مل جاتا ہے، اس لئے بحیثیت مجموعی کثرت طرق کی بنا پر یہ روایت محفوظ اور ثقہ کی روایت شاذ اور غیر محفوظ کہی جائے گی چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

شعبہ کی روایت شاذ غیر محفوظ ہے

فان خولف بارجح منہ لمزید ضبطا وکثرۃ عدد او غیر	اگر ثقہ کی مخالفت اس کے راجح کے ساتھ ہو جائے (جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ راجح زیادتی ضبط یا

ذلك من وجوه الترجيحات فالراجح يقال له المحفوظ ومقابله وهو المرجوح يقال له الشاذ ۔ شرح نخبة الفکر ص ۲۹)

عدد کی وجہ سے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے وجوہ ترجیح کے سبب ہو بہر حال راجح کو محفوظ اور اس کے مقابل جو مرجوح ہے اس کو شاذ کہا جائے گا ۔

پس اصولِ حدیث کی روشنی میں یہ چونکہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے لئے ایک شاہد یعنی متابع بالمعنی موجود ہے اس لئے ان کی روایت کو تعددِ طرق اور کثرت عدد کا درجہ حاصل ہے بنا بریں ان کے مقابل شعبہ کی روایت شاذ اور غیر محفوظ قرار پائے گی، ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے لئے جو شاہد ہے اس کے راوی اسمٰعیل خلیفہ عباسی ابو اسرائیل ملائی ہیں ان کی روایت محدث ابن دیزیل نے نقل کی ہے، چنانچہ حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں :۔

قال ابو اسرائیل عن الحکم بن عتیبة وکان فی جیشه ثمانون بدریا وخمسون ممن بایع تحت الشجرة (رواه ابن دیزیل البدایة والنهایة ص ۲۵۵ ج ۷)

ابو اسرائیل کہتے ہیں حضرت علی کی فوج میں اسّی بدری صحابہ اور پچاس بیعت رضوان والے صحابہ شریک (صفین) تھے

محدث ابن دیزیل متوفی ۲۸۱ھ جو واقعہ صفین سے قریب العہد ہیں ان کے

البدایة والنهایة میں حکم بن عیینہ چھپ گیا ہے لیکن یہ قطعاً غلط ہے اولاً اس لئے کہ اس نام کا کوئی راوی نہیں ہے، دوم یہی روایت مستدرک کے حوالہ سے آگے آرہی ہے جس میں حکم بن عتیبہ ہی راوی ہیں سوم ابو ابراہیم ملائی حکم بن عتیبہ سے روایت کرتے ہیں، دیکھئے تہذیب الکمال و تہذیب التہذیب حکم بن عیینہ نام کا کوئی ان کے شیوخ میں نہیں ہے ۔ ۲ ان الراوی الضعیف اذ تفرد بشیء وتابعه علیه غیره ممن هو فوقه او مثله تقبل زیادته وقد وجد فی البخاری من هذا القبیل حدیثان حاشیة قواعد فی علوم الحدیث ص ۳۰۱۳

معلوم ہوتا ہے کہ خمسون کے بعد مائتان کا لفظ چھوٹ گیا ہے

علاوہ محدث حاکم نے مستدرک ص ۱۰۴ ج ۳ پر بھی یہ روایت نقل کی ہے، فرماتے ہیں :-

حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب ثنا الخضر بن ابان الھاشمی ثنا علی بن القادم ثنا ابو اسرائیل عن الحکم قال شھد مع علی صفین ثمانون بدریا و خمسون ومأتان ممن بایع تحت الشجرۃ (مستدرک ج ۳ ص ۱۰۴)	ہم سے ابو العباس محمد بن یعقوب نے بیان کیا اور ان سے خضر بن ابان ہاشمی نے بیان کیا اور ان سے علی بن قادم نے اور ان سے ابو اسرائیل نے حدیث بیان کیا حکم سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا ہے کہ انھوں نے کہا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ صفین میں اسی بدری صحابہ اور دو سو پچاس بیعت رضوان والے صحابہ شریک تھے ۔

یہ روایت سند کے لحاظ سے حسن کے درجہ کی ہے کیونکہ اس کے راویوں میں سے کسی میں اگر کچھ ضعف ہے تو ابراہیم بن شیبہ کی روایت سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے اور تعدد طرق سے انجبار ہوتا ہے۔ بریں بنا اس روایت کا درجہ کم از کم انجبار سے حسن ہوتا ہے اگرچہ خود اپنی سند کے لحاظ سے بھی یہ روایت حسن کے درجہ کی ہے اس لئے انجبار کے بغیر بھی اس کو حسن کہا جا سکتا ہے، چنانچہ اس کی سند کے تمام راویوں کی توثیق یہ ہے ۔

۱۔ ابو العباس محمد بن یعقوب ، ولادت ۲۴۷ھ ، ۳۴۶ھ ، ثقہ امین ہے ۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۸۶) ۔

۲۔ الخضر بن ابان الہاشمی مستدرک ج ۳ ص ۱۰۴ پر ایک سند میں ان سے روایت کی گئی ہے جس پر ذہبی نے تلخیص میں کلام کیا ہے لیکن خضر بن ابان

پر کوئی جرح نہیں کی ہے بلکہ اسی سند کے ایک دوسرے راوی عمرو بن دینار
قہرمان آل الزبیر پر جرح کر کے سند کو ضعیف بتایا ہے جس سے یہ واضح
ہوتا ہے کہ خضر بن ابان قابل قبول ہیں اور ان کا ضعف کوئی خاص نہیں ہے
اس لئے میزان الاعتدال ج ۱ ص ۶۵۲ پر جو ان کے متعلق کلام ہے وہ لائق توجہ
نہیں ہے ۔

۳ علی بن القادم وفات ۲۱۲ھ یا ۲۱۳ھ ہے ثوری اور ابن سعد
نے معمولی جرح کی ہے، اس کے برخلاف ابو حاتم کہتے ہیں محلہ الصدق عجلی فرماتے
ہیں ثقہ ابن حبان نے بھی ثقات میں شمار کیا ہے ساجی کہتے ہیں صدوق فیہ
ضعف ابن قانع کہتے ہیں صالح اس لئے اصولا یہ راوی بھی ثقہ اور معتبر
ہیں، دیکھئے تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۳۷۴

۴ ابو اسرائیل ملائی ان سے ترمذی اور ابن ماجہ میں روایت لی گئی ہے اصل
نام اسمٰعیل بن خلیفہ ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں وقیل اسمہ عبد العزیز
کوفی عن الحکم بعض لوگ ان کا نام عبد العزیز بتاتے ہیں، یہ حکم بن عتیبہ سے روایت
کرتے ہیں ان کی وفات ۱۶۹ھ میں ہوئی بخاری، ابن مبارک، نسائی، عقیلی
ترمذی، حسین جعفی، ابن حبان، ابو احمد حاکم یعنی حاکم کبیر اور ایک روایت
میں ابن معین نے ان کی تضعیف کی ہے، جوزجانی نے گمراہ مفتری کہا ہے۔
لیکن اوپر گذر چکا ہے کہ جوزجانی کی جرح کوفیین کے سلسلہ میں محدثین کے نزدیک
قابل قبول نہیں ہے اور یہ بات بھی واضح ہے کہ ابو اسرائیل کوفی ہیں لہذا جوزجانی
کی جرح ساقط کر دینے کے بعد تمام جرحیں خفیف اور مبہم رہ جاتی ہیں البتہ عبد الرحمٰن
فرماتے ہیں کان یشتم عثمان حضرت عثمان غنی کی شان میں بے ادبی
کرتا تھا یہ ایک جرح واضح ہے لیکن اس کے برخلاف مندرجہ ذیل توثیقات

بھی ہیں۔ ابوحاتم کہتے ہیں صدوق الا ان فی رائہ غلوا۔ صدوق ہیں لیکن ان کی رائے میں کسی قدر غلو ہے۔ ابن سعد کہتے ہیں یقولون انہ صدوق۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ شخص صدوق ہے۔

امام ابوداؤد فرماتے ہیں لم یکذب حدیثہ لیس من حدیث الشیعۃ ولیس فیہ نکارۃ۔ یعنی وہ جھوٹ نہیں بولتا، اس کی حدیث شیعہ کی جیسی نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی روایت میں نکارت ہے۔

امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں یکتب حدیثہ انکی روایت لکھی جائے گی۔ عمرو بن علی کہتے ہیں : لیس من اھل الکذب، جھوٹے لوگوں میں سے نہیں ہے۔ ابن معین ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں، صالح الحدیث اس کی حدیث درست ہوتی ہے۔ (تہذیب التہذیب ج۱ ص۲۱۳)

تمام جرح وتوثیق کا حاصل یہ ہے کہ ان کی روایت قابل قبول ہے کیونکہ جرح وتوثیق میں اختلاف ہونے کی صورت میں روایت حسن ہوتی ہے۔ یہاں ابواسرائیل ملائی کے نیچے کے راویوں کی جرح وتوثیق کی ضرورت بھی نہیں [1] ابواسرائیل کا ضعف ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی متابعت سے ختم ہوجاتا ہے لیے کم سے کم درجہ حسن کا ہوگا ورنہ انجبار کے بغیر بھی اصول حدیث کی روشنی

---

[1] اس لیے کہ ان سے براہ راست محدث ابن دیزیل روایت کررہے ہیں جو بالاتفاق ہیں جن کی جلالت وثقاہت کا یہ عالم ہے کہ ذہبی فرماتے ہیں کان یضرب بضبط کتاب قال صالح بن احمد محدث ھمدان سمعت علی بن قیس یقول الاسناد الذی یاتی بہ ابن دیزیل لوکان فیہ ان لایوکل الخبز لوجب لصحۃ اسنادہ۔ (تذکرۃ الحفاظ ج۲ ص۶۰۸، ۶۰۹)

یہ روایت حسن ہے جیساکہ جرح و توثیق میں اختلاف کی صورت میں یہی ضابطہ ہے چنانچہ تہذیب التہذیب ج۵ ص ۲۶۰ پر عبداللہ بن صالح کاتب اللیث جو مختلف فیہ ہیں ان پر بحث کرتے ہوئے حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

وقال ابن قطان هو صدوق ولم يثبت عليه ما يسقط له حديثه الا انه مختلف فيه فحديثه حسن۔	ابن قطان نے فرمایا کہ وہ صدوق ہیں اور ان پر وہ الزام ثابت نہیں ہوتا جس کی وجہ سے ان کی روایت ساقط سمجھی جا سکے زیادہ سے زیادہ وہ مختلف فیہ ہیں۔

(تہذیب التہذیب ج۵ ص ۲۶۰) لہذا ان کی روایت حسن ہوگی۔

مختلف فیہ راوی کی روایت کا درجہ حسن[1] ہے۔ اس کی مزید شہادتوں کے لیے علامہ منذری علامہ سیوطی علامہ ابن ہمام علامہ زیلعی وغیرہم کی تصریحات "قواعد فی علوم الحدیث" ص ۷۵ تا ۷۷ دیکھیے۔

---

[1] فلیح بن سلیمان بن ابی مغیرہ ایک راوی ہے جس کی اکثر لوگوں نے تضعیف کی ہے، لیکن اس کے باوجود بخاری و مسلم نے اس کی روایت قبول کرلی ہے۔ دیکھیے تہذیب التہذیب ج۸ ص ۳۰۳) بلکہ اس سے بھی بڑی بات یہ ہے کہ کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف، المزنی المدنی ایک راوی ہے جس کی کسی نے توثیق نہیں کی ہے سب کے سب بالاتفاق اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں، لیکن اس کے باوجود امام بخاری نے اس کی ایک روایت کو حسن قرار دیا ہے۔

(دیکھیے تہذیب التہذیب ج۸ ص ۴۲۱)

غیر مقلدین کا اصول حدیث سے دوسرا انحراف

اور اس جگہ تو ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی روایت سے شعبہ کی روایت کا اختلاف دیکھانے اور پھر اس پر تعدد طرق اور ارجح کی تعیین کی بحث کی بھی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ شعبہ کے خلاف تو دوسرے بہت سے ثقات ہی روایت کر رہے ہیں، پس یہاں ثقہ کی مخالفت ضعیف راویوں سے نہیں ہے کہ ضعف کے دور کرنے کی بحث چھیڑی جائے، یہاں تو شعبہ نے دوسرے ثقات اور ایسے کہ جو بالاتفاق ثقات میں سے ہیں، ان کے خلاف روایت کی ہے اس لیے کہ شعبہ کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ بدری صحابہ میں سے خزیمہ کے علاوہ کوئی صفین میں شریک نہیں ہوا، چنانچہ شعبہ کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔

واللہ لقد ذاکرنا الحکم فی ذلک فما وجدنا شہد صفین من اہل بدر غیر خزیمۃ بن ثابت۔

قسم خدا کی اس مسئلہ پر ہم نے حکم سے گفتگو کی ہے تو ہم نے سوائے خزیمہ بن ثابت کے کسی اور کو صفین میں شریک نہیں پایا۔

یہ جملہ کہ خزیمہ بن ثابت کے سوا بدری صحابہ میں سے کسی کو ہم نے صفین میں شریک نہیں پایا، شعبہ کی روایت کا وہ ٹکڑا ہے جو بلاشبہ متعدد ثقات کی روایت کے خلاف ہے، اس لیے کہ یہ خزیمہ کے علاوہ دوسرے تمام بدری صحابہ کی صفین میں شرکت کا انکار جو دوسری صحیح الاسناد روایت سے اور اجماع امت سے باطل ہے۔ البدایہ والنہایہ ج ۷ ص ۲۶۸ پر سفیان بن مسلم سے صحیحین کے حوالے سے حضرت عمارؓ کا شریک صفین ہونا موجود ہے۔ اسی طرح استیعاب میں ابوعبدالرحمٰن سلمی اور عبداللہ بن مسلمہ سے اور المطالب العالیہ میں متعدد ثقہ راویوں سے حضرت عمارؓ کا شریک صفین ہونا مروی ہے

پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت ابو ایوب انصاری رض حضرت سہل بن حنیف رض
کا بھی متعدد روایتوں سے جو حیثیت مجموعی تواتر اور شہرت کے درجہ کی روایتیں
ہیں۔ لیکن انفرادی طور پر بھی ہر ایک کے راوی ثقہ اور نہایت معتبر ہیں، ان تمام
روایتوں کے حوالے گزر چکے ہیں، اب غور کر لیجیے، حضرت علی حضرت عمار حضرت
ابو ایوب انصاری حضرت سہل بن حنیف رضی اللہ عنہم جو سب کے سب بالاتفاق
بدری ہیں اور خزیمہ بن ثابت کے علاوہ ہیں، ان کا صفین میں شریک ہونا بروایت
ثقات ثابت ہوتا ہے، لیکن شعبہ کی روایت ان سب کی مخالفت میں ہے اور خزیمہ بن
ثابت کے علاوہ سب کی نفی کر رہی ہے، تو یہ مخالفت ثقہ کی ثقات کے ساتھ ہوئی
لہٰذا بنابریں اصول حدیث کی روشنی میں بغیر کسی ایچ پیچ کے شعبہ کی روایت شاذ اور غیر
محفوظ ٹھہرے گی۔ مگر ہمارے غیر مقلدین حضرات اہل حدیث ہونے کا دعویٰ کرنے کے
باوجود ہر موقع پر اصول حدیث کے مسلمہ ضابطہ کے خلاف ہی کرتے ہیں، چنانچہ اس جگہ
بھی اصول حدیث کے خلاف شعبہ کی روایت صحیح ثابت کرنے کے لیے بے جا زور
صرف کر رہے ہیں، پس معلوم ہو گیا کہ اہل حدیث ہونے کا دعویٰ حدیث اور اس کے
مسلمہ قواعد پر عمل کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ محض بے خبر عوام کے ذہن کو اس دعویٰ
سے متاثر کرنے کے لیے ہے ورنہ کیا وجہ ہے کہ اتنے کھلے ہوئے اور واضح اصول کی
موجودگی میں شعبہ کی روایت کو شاذ غیر محفوظ ماننے سے انکار ہے، جبکہ محدثین نے
پوری صراحت کے ساتھ واضح کر دیا ہے کہ ثقہ کی روایت جب دوسرے ثقات کے خلاف
ہو تو وہ شاذ غیر محفوظ اور ناقابل عمل اور متروک و مردود ہے، مقدمہ ابن صلاح میں ہے

احدها ان یقع مخالفا منافیا (ثقہ راوی کے تفرد کی تین شکلوں میں سے)
لما رواه سائر الثقات فهذا ایک یہ ہے کہ اس کی روایت مخالف و منافی
حکمه الرد کما سبق فی واقع ہو جملہ دوسرے ثقات کی روایت کے

نوع الشاذ — پس اس کا حکم یہ ہے کہ یہ روایت رد کر دی جائے جیسا کہ شاذ کی قسم کے ذیل میں یہ بات گزر چکی ہے۔ (علوم الحدیث لابن صلاح ص ۲۷)

پس نخبۃ الفکر کی شرح سے منقول عبارت اور مقدمہ ابن صلاح کی یہ عبارت محدثین کے ایک اصول کو واضح کرتی ہے جس کی روشنی میں شعبہ کی روایت کسی طرح قابل التفات نہیں ہے اور اس کے خلاف جو دوسرے ثقات کی روایتیں ہیں صرف وہی اس مسئلہ میں قابل قبول روایتیں ہیں لہذا شعبہ کی روایت کو ان روایتوں کے سامنے کالعدم سمجھنا چاہیے۔ ذرا آگے بڑھ کر یہ بھی غور فرمائیے کہ محفوظ اور ثابت جو روایتیں ہیں اس میں کسی تعداد کی نہ حد بندی کی گئی ہے نہ اس میں صرف مروی عدد سے زائد کی نفی کی گئی ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک میں جو تم وارد ہوا ہے اس سے زیادہ قبول کرنے کی گنجائش ہے اور زیادتی کی تعداد ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ اور ابو اسرائیل ملائی کی روایت میں موجود ہے جو انفرادی طور پر بھی اور بعد اجتماع تو بلا کسی اشکال قابل قبول ہو جاتی ہے بالخصوص جب کہ ان کی روایت کی صحت کے دوسرے معتبر اور قابل اعتماد قرائن و شواہد بھی موجود ہیں

قرائن و شواہد ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی زبردست تصدیق کرتے ہیں۔

ایک بات غور کرنے کی یہ بھی ہے کہ ابو شیبہ کی روایت میں ستر بدری صحابہ کی شرکت صفین کے اندر بتلائی گئی ہے اور معمولی عربی جاننے والے بھی خوب واقف ہیں کہ ستر کا عدد تحدید کے بجائے محض کثرت کو بتلانے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور کثرت مطلقہ بلا تحدید عدد کے لیے اس کا استعمال زبان و محاورہ کے علاوہ خود قرآن و حدیث میں

بہت سی جگہوں پر کیا گیا ہے۔ مثلاً

ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم (سورہ توبہ)	اگر آپ (مشرکین و کفار) کے لیے درخواستِ مغفرت ستر بار کریں تو بھی خدا ان کی مغفرت نہیں کر سکتا۔

بعض مفسرین فرماتے ہیں۔

السبعون جاء مجرى المثل في كلام العرب وليس على التحديد والغاية۔	ستر کا استعمال کلامِ عرب کے مثل کے طور پر مطلق کثرت پر دلالت کرنے کے لیے ہے۔ (اس جگہ) تحدید و عدد بندی کے لیے نہیں ہے

اسی طرح بعض علماء کے نزدیک ذیل کی حدیث میں سبعون کثرت کے لیے ہے مخصوص عدد کے لیے نہیں ہے۔

الایمان بضع وسبعون شعبۃ۔	ایمان کی ستر اور کچھ زائد شاخیں ہیں۔

اردو کے محاورے میں بھی عدد خاص کے علاوہ ستر کا لفظ مطلق کثرت کو بتلانے کے لیے بولا جاتا ہے، کہا جاتا ہے، ہم نے ستر مرتبہ آپ کو سمجھایا، لیکن آپ نے کبھی دھیان نہیں دیا"۔ حالانکہ اس موقع پر ستر کا عدد خاص ملحوظ نہیں ہوتا۔ ستر سے کم یا زیادہ مرتبہ اگر کہنے والے نے سمجھایا ہو تو بھی یہ بولنے والا جھوٹا نہیں ہو جائے گا۔ کیوں کہ ستر مرتبہ سمجھانے کا اس جگہ صرف یہ مطلب ہے کہ بارہا اور بہت مرتبہ ہم نے آپ کو سمجھایا ہے۔ پس ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی روایت کا یہ مطلب بھی ہو سکتا ہے کہ بدری صحابہ میں سے بہت سے صحابہ صفین میں شریک تھے، اس سے قطع نظر کہ ان کی تعداد ستر تھی یا اس سے کم یا زائد تھی اس لیے جب مطلق کثیر تعداد کا بدری صحابہ میں سے شریکِ صفین ہونا اس روایت کا حاصل اور اصل مقصود ہوا تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ قرائن و شواہد سے اس کی تائید ہوتی ہے یا نہیں

طبقات ابن سعد ج ۶ ص ۳ پر ہے

ان الکوفہ اقام بہا سبعون من اھل بدر وثلاث مأۃ من اصحاب بیعۃ الرضوان

بلا شبہ بدری صحابہ میں سے ستر اور بیعت رضوان والے صحابہ میں سے تین سو صحابہ کوفہ میں اقامت پذیر ہو چکے تھے۔

ظاہر ہے اتنی بڑی تعداد جو اس وقت کوفہ میں مقیم تھی، ان کی شرکت صفین میں عین ممکن ہے، اس لیے کہ کوفہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دار الخلافت اور سرگرم حامیوں کا مرکز تھا، پھر یہ تعداد تو خاص ان صحابہ کی ہے جو کوفہ کو اپنا وطن بنا چکے تھے۔ خاص کوفہ کے علاوہ اطراف و جوانب میں جو آباد تھے اور مختلف کاموں کے تحت مقیم تھے ان کی تعداد اس میں شامل نہیں ہے۔ اگر ان کو شامل کر لیا جائے تو یہ تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔ چنانچہ مشہور ثقہ محدث و مورخ عجلی جن کی ولادت ۱۸۲ھ میں اور وفات ۲۶۱ھ میں ہوئی اور جن کے متعلق عباس الدوری فرماتے ہیں۔

کنا نعدہ مثل احمد ویحییٰ بن معین۔ (تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۵۶۰)

ہم لوگ ان کا شمار احمد بن حنبل اور یحییٰ بن معین کے درجہ میں کرتے ہیں۔

یہ محدث عجلی خاص واقعہ صفین سے نہایت قریب العہد بھی ہیں وہ فرما رہے ہیں۔

ان الکوفۃ توطنھا وحدھا الف وخمس مأۃ صحابی بینھم نحو سبعین بدریا سوی من اقام بہا لنشر علمہ بلین ربوعھا ثم ارتحل منھا فضلاً عن باقی بلاد العراق

(شرح نقایہ ج ۲ ص ۲۰ فتح القدیر ج ۱ ص ۱۰۴، مقدمہ نصب الرایہ ج ۱ ص ۳۸، البحر الرائق ج ۱ ص ۱۲۶)

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تنہا کوفہ کو وطن بنانے والے صحابہ کی تعداد پندرہ سو ہے جن میں لگ بھگ ستر بدری صحابہ ہیں یہ تعداد ان لوگوں کے سوا ہے جو اس کے اطراف و جوانب میں علم کی نشر و اشاعت کے لیے مقیم ہوئے اور پھر چلے گئے نیز یہ تعداد عراق کے دوسرے شہروں (میں مقیم رہنے والوں) کے علاوہ ہے۔

اسی طرح ایک دوسرے نہایت معتبر اور قریب العہد محدث ہیں وہ اپنی سند[1] کے ساتھ جس کے تمام رجال نہایت ثقہ ہیں فرماتے ہیں، یعنی ابوالبشر دولابی متوفی ۳۱۰ھ کا بیان ہے

نزل بالکوفۃ الف وخمسون رجلا کوفہ میں ۱۰۵۰ دس سو پچاس صحابہ مقیم ہوئے

من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم جن میں ۲۴ بدری صحابہ بھی تھے۔

واربعۃ وعشرون من اہل بدر

(کتاب الکنی والاسماء للدولابی ج ۱ ص ۱۷۴)

بحث کا آخری فیصلہ

اب تک کی تمام تفصیلات کے سامنے آجانے کے بعد ایک انصاف پسند کو ہرگز ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی روایت کے قبول کرنے میں کسی طرح کا کوئی تامل نہ ہوگا۔ کیونکہ بدری صحابہ میں سے ستر کی تعداد کا جنگ صفین میں شریک ہونا نہ تو حالات وواقعات کے خلاف ہے اور نہ ہی شواہد وقرائن اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ ہم تو دیکھتے ہیں کہ یہ تعداد ابراہیم

---

[1] دولابی کی سند یہ ہے حدثنی ابراھیم بن الجنید الختلی قال حدثنی نصر بن علی الازدی قال حدثنا نوح بن قیس عن ابی الرجاء محمد بن سیف عن قتادہ قال نزل الکوفۃ الخ کتاب الکنی ج ۱ ص ۱۷۴ تمام راویوں کی توثیق یہ ہے ۱ ابراہیم بن جنید ابو اسحاق الختلی ثقہ وفات تقریباً ۲۶۰ھ تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۵۸۶ ۲ نصر بن علی الجہضمی الازدی البصری المتوفی ۲۵۰ھ ثقہ تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۵۱۹ ۳ نوح بن قیس متوفی ۱۸۳ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۸۵ ۴ محمد بن سیف ابورجاء الحدانی البصری الازدی ثقہ تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۷۲ ۵ قتادہ بن دعامہ متوفی ۱۱۸ھ بمقام واسط عمر ۵۶ سال، ثقہ تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۳۵۱

بن عثمان ابوشیبہ کے علاوہ دوسرے مستند محققین اور معتبر مورخین کے یہاں بھی موجود ہے، جس کے بعد یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ابوشیبہ کی اس روایت کو قبول عام کا درجہ حاصل ہو چکا ہے۔ چنانچہ ابوالحسن بن البرار فرماتے ہیں، صفین میں ایک ہزار عراقی کام آئے ہیں جن کے اندر پچیس بدری صحابہ بھی شامل ہیں (البدایہ والنہایہ ج ۲ ص ۱۷۵)

یہ تعداد تو ان صحابہ کی ہے جو اس جنگ میں حضرت علی کی طرف سے شہید ہوئے ہیں، اسی سے ان کی تعداد کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے جو صرف جنگ میں شریک تھے چنانچہ خود ان لوگوں کے بیان سے جو واقعہ میں موجود تھے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تقریباً ایک ہزار سے کسی طرح کم صحابہ شریک نہ تھے، مختصر التحفۃ الاثنا عشریہ میں ہے۔

کان مع علی فی حرب صفین	حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ جنگ صفین
من اصحاب بیعۃ الرضوان	میں بیعت رضوان والے صحابہ آٹھ سو تھے
ثمانمأۃ صحابی استشهد	جن میں سے حضرت علی کے جھنڈے کے نیچے
منهم تحت رأیته ثلاث مأۃ	تین سو شہید ہوئے۔

(از مقدمہ الصواعق المحرقہ ص ۵)

خود شریک صفین عبدالرحمٰن بن ابزی کا بیان ہے۔

قال عبد الرحمٰن بن ابزی	عبدالرحمٰن بن ابزی (جو امام بخاری کے
شهدنا مع علی رضی اللہ عنه	نزدیک صحابی ہیں[1]) فرماتے ہیں کہ ہم لوگ
صفین فی ثمان مأۃ من بایع بیعۃ	حضرت علی کے ساتھ جنگ صفین کے اندر

---

[1] عبدالرحمٰن بن ابزی کو صحابہ میں ان حضرات نے شمار کیا ہے، ترمذی دارقطنی بن مخلد خلیفہ بن خیاط یعقوب بن سفیان ابوعروبہ امام بخاری وغیرہ۔
(دیکھیے تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۳۳)

الرضوان قتل منهم ثلاثة وستون منهم عمار بن یاسر رض	بیعت رضوان والے آٹھ سو صحابہ کے ساتھ شریک ہوئے، ان میں سے تریسٹھ شہید ہوئے جن میں عمار بن یاسر بھی ہیں
(استیعاب ج۲ ص ۲۲۳)	

یہ سارے اندازے اس بات کا واضح ثبوت فراہم کرتے ہیں کہ صحابہ کی بھاری اکثریت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھی اور ان کی بہ نسبت ان صحابہ کی تعداد بہت تھوڑی ہے جو ان جنگوں سے الگ رہے یا جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی حمایت میں تھے، پھر یہ اندازہ تو صرف صحابہ کی ایک مخصوص جماعت یعنی بیعت رضوان والے لوگوں کے متعلق ہے۔ عام صحابہ کی تعداد ظاہر ہے ان سے کہیں زیادہ ہوگی۔ اور اس میں بدری صحابہ کی تعداد کا ستر تک پہنچ جانا یا اس سے بھی زائد ہو جانا کیا بعید ہے، اس لیے یعقوبی[1] لکھتے ہیں۔ اور بالکل صحیح لکھتے ہیں۔

فکانت الحرب فی صفین سنة ۳۷ واقامت بهم اربعین صباحا وکان مع علی یوم صفین من اهل بدر سبعون رجلا وممن بایع تحت الشجرة سبع مائة رجل ومن سائر المهاجرین والانصار اربع مائة رجل ولم یکن مع معاویة من الانصار الا النعمان بن بشیر ومسلمة بن مخلد۔	صفین کے اندر ۳۷ھ میں جنگ ہوئی اور چالیس دن تک ہوتی رہی، جنگ صفین میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ بدری صحابہ اور سات سو بیعت رضوان والے صحابہ اور باقی مہاجرین وانصار میں سے چار سو صحابہ تھے، مگر حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے ساتھ انصار میں سے نعمان ابن بشیر اور مسلمہ بن مخلد کے علاوہ کوئی نہ تھا۔

(تاریخ یعقوبی ج۲ ص ۲۱۹)

---

[1] واضح یعقوبی متوفی ۲۷۸ھ

یعقوبی جیسے قریب العہد اور معتمد و محتاط مورخ کا یہ بیان اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی روایت کے اندر جو تعداد بدری صحابہ کے صفین میں شریک ہونے کی بتائی گئی ہے وہ بالکل بجا اور درست ہے، تاریخی بیانات اور کتب حدیث و اسماء الرجال سے یہ حقیقت اظہر من الشمس ہوجاتی ہے کہ شعبہ کی تکذیب اور بدری صحابہ کے شریکِ صفین ہونے کے سلسلہ میں ان کی روایت بالکل ناقابلِ قبول ہے اور کسی طرح بھی قابلِ توجہ نہیں ہے۔ اس کے برخلاف ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی روایت اصولِ حدیث کی روشنی میں اور کتب رجال و حدیث نیز تاریخی بیانات اور دوسرے قرائن و شواہد کے ذریعہ ثابت اور واجب القبول ہے۔ اخیر میں ہم ان بدری صحابہ کی ایک فہرست بھی درج کر دیتے ہیں جن کے نام معمولی سی تلاش و جستجو کے بعد دستیاب ہو گئے ہیں حوالجات کے ساتھ ان بدری صحابہ کے اسماء گرامی جو صفین میں شریک تھے یہ ہیں۔

نمبر۱ حضرت علی رضی اللہ عنہ .... باجماع امت و باتفاق محدثین و مورخین استیعاب ص۵۶

نمبر۲ حضرت عمار بن یاسر رضؓ .... مستدرک ج۳ ص ۳۹۶، استیعاب ج۲ ص ۴۲۲
تہذیب التہذیب ج۷ ص ۴۱۹ وغیرہ

نمبر۳ " ابوایوب انصاری رضؓ .... تہذیب التہذیب ج۳ ص ۹۰، البدایہ والنہایہ ج۷ ص ۵۲
استیعاب ج۱ ص ۱۸۷ وغیرہ

نمبر۴ " ابواسید الساعدی رضؓ .... مستدرک ۳/۳۴۲ بہ برہے کان بدریا... العبر فی خبر من غبر للذہبی ج۱/۴۱

نمبر۵ " رفاعہ بن رافع رضؓ . . . . . . اکمال فی اسماء الرجال

نمبر۶ " ثابت بن عبید انصاری رضؓ . . . . . . استیعاب ج۱ ص ۷۶

نمبر۷ " اسید بن ثعلبہ رضؓ . . . . . . استیعاب ج۱ ص ۲۹

---

۱ تقریباً تیس بدری صحابہ کا صفین میں شریک ہونا علامہ ذہبی بھی تسلیم کرتے ہیں۔ دیکھیے تلخیص مستدرک ج۳ ص ۱۰۴

۸۔ حضرت جابر بن عبداللہ بن عمرو بن حرام السلمی رض (قال البخاری انہ شہد بدراً استیعاب ۱/۹۵)

۹۔ ,, خزیمہ بن ثابت رض ۔ ۔ ۔ ۔ استیعاب ۱/۱۵۷، مستدرک ۳/۲۹۷،

۱۰۔ ,, سہل بن حنیف رض ۔ ۔ ۔ ۔ بخاری ۱/۵۷۳ ، مسلم ۲/۱۰۶، استیعاب ۲/۵۷۵،
البدایہ والنہایہ ۷/۲۵۲

۱۱۔ ,, سہیل بن عمرو الانصاری رض ۔ ۔ ۔ ۔ استیعاب ۲/۵۷۶

۱۲۔ ,, عنترہ السلمی ثم الذکوانی رض ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ استیعاب ۲/۵۱

۱۳۔ ,, مالک بن التیہان رض (شہد صفین علی قول الاکثر استیعاب ۲/۵۹۶)

۱۴۔ ,, مسطح بن اثاثہ القرشی المطلبی رض ۔ ۔ ۔ (شہد صفین علی قول استیعاب ۲/۲۸۵)

۱۵۔ ,, مسعود بن اوس الانصاری رض البخاری ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ استیعاب ۱/۲۷۲

۱۶۔ ,, ابو فضالہ الانصاری رضی اللہ عنہ ۔ ۔ ۔ (قتل بصفین مع علی کذا ذکرہ البخاری
استیعاب ۲/۶۸۱

۱۷۔ ,, ابو بردہ بن نیار عقبی رض ۔ ۔ ۔ ۔ استیعاب ۲/۶۲۷ تہذیب التہذیب ج۱۲/۱۹

۱۸۔ ,, ابو الیسر کعب بن عمرو الانصاری رض ۔ ۔ ۔ ۔ استیعاب ج۲/۷۰

۱۹۔ ,, خوات بن جبیر رض ۔ ۔ ۔ ۔ العبر فی خبر من غبر جلد اول ص ۴۱

۲۰۔ ,, خباب بن الارت رض ۔ ۔ ۔ ۔ (شہد صفین علی قول تہذیب التہذیب ۳/۱۳۲

۲۱۔ ,, ابو واقد اللیثی رض ۔ ۔ ۔ (شہد صفین علی قول تہذیب التہذیب ۱۲/۲۷۰

یہ اکیس صحابہ کرام تو وہ ہیں جن کے بارے میں محدثین کی صراحتوں اور ان کے اقرار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ سب بدری بھی ہیں اور جنگ صفین میں بھی شریک ہوئے ہیں۔ لیکن ایک بڑی تعداد ان صحابہ کرام کی بھی ہے جن کے متعلق یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ بدری ہیں مگر یہ نہ معلوم ہو سکا کہ وہ صفین میں شریک تھے، حالانکہ ان کی وفات واقعہ صفین کے بعد ہوتی ہے، پس چونکہ ان کی شرکت کا بھی قوی احتمال ہے، اس لیے ان

صحابہ کرام کے اسماء گرامی بھی اس جگہ مع سنین وفات درج کر دیے جاتے ہیں۔

۱ حضرت ارقم بن الارقم رضی اللہ عنہ	متوفی ۵۵ھ		استیعاب ص ۱۱
۲ " انس بن مالک رض	متوفی ۹۱ھ		تہذیب التہذیب ج۱ ص
۳ حضرت جابر بن عتیک رض	متوفی ۶۱ھ		استیعاب ص ۱۰۶
۴ " زیاد بن لبید بن ثعلبہ رض	متوفی فی اول خلافۃ معاویہ		استیعاب ص ۱۹۳
۵ " سالم بن عمیر بن ثابت رض	متوفی فی خلافۃ معاویہ		استیعاب ص ۵۶۱
۶ " سبرہ بن فاتک الاسدی رض	" " "		استیعاب ۵۶۳
۷ " سراقہ بن کعب بن عمرو رض	" " "		استیعاب ۵۸۰
۸ " عاصم بن عدی بن الجد رض	متوفی ۴۵ھ		استیعاب ص ۵۰۰
۹ " عتبان بن مالک بن عمرو انصاری	متوفی فی خلافۃ معاویہ		استیعاب ص ۵۱۰
۱۰ عصیمۃ الاشجعی رض	" " " "		استیعاب ص ۵۰۲
۱۱ " مالک بن ربیعہ بن البدن رض	متوفی ۶۰ھ		استیعاب ص ۴۴
۱۲ " مدلاج بن عمرو السلمی رض	" ۵۰ھ		استیعاب ص ۳
۱۳ " معن بن یزید بن اخنس رض	متوفی بعد صفین		استیعاب ص ۷۱
۱۴ النعمان بن عمرو بن رفاعہ رض	متوفی فی عہد معاویہ رض		استیعاب ص ۶۹
۱۵ " ابو عیاش الزرقی رضی اللہ عنہ	متوفی بعد الاربعین		استیعاب ص ۳
۱۶ " ابو نملہ عمار بن معاذ رض	متوفی فی خلافۃ عبد الملک بن مروان		استیعاب ۶۶
۱۷ " کعب بن عمرو بن عباد رض	متوفی ۵۵ھ		استیعاب ۲۱۷
۱۸ " سعد بن ابی وقاص رض	متوفی ۵۵ھ		تہذیب التہذیب ج۳ ص ۴۸۳
۱۹ " زید بن سہل بن الاسود	متوفی ۵۱ھ علی الاصح		تہذیب التہذیب ج۳ ص ۴۱۲

یہ انیس صحابہ کرام وہ ہیں جو بدری ہیں لیکن ان کی شرکت یا عدم شرکت صفین میں معلوم

نہ ہوسکی اگرچہ ان کے سنین وفات سے یہ ظاہر ہے کہ واقعۂ صفین کے وقت ان میں سے ہر ایک بقید حیات تھا، بنا بریں شرکت کا احتمال اس لیے قوی ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی اور دوسرے حوالوں سے گزر چکا ہے کہ جو لوگ ان حادثوں میں شریک ہونے والے ہیں ان کی تعداد شرکت نہ کرنے والوں سے زیادہ ہے۔ پس اس بات کا امکان بھی ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بھی کچھ لوگ ایسے ہوں جن کی شرکت صفین میں ہوئی ہو اگرچہ ہمیں اس کا علم نہ ہو سکا۔ اسی طرح ان صحابہ کرام کے علاوہ جن کے اسمار گرامی اوپر کسی بھی طرح شمار کرا دیے گئے ہیں، ایک بہت بڑی تعداد ایسے بدری صحابہ کی بھی ہے جن کے سنین وفات معلوم نہ ہو سکے۔ چنانچہ صرف استیعاب میں علامہ ابن عبدالبر نے ڈیڑھ سو سے زیادہ ایسے بدری صحابہ کی تعداد بتائی ہے جن کے سنین وفات تلاش کرنے کے باوجود دستیاب نہ ہو سکے۔ پس ان تمام باتوں کے پیش نظر ستر بدری صحابہ کا شریک صفین ہونا کوئی تعجب خیز بات نہیں، بلکہ شواہد و قرائن شرکت کی تائید کرتے ہیں اس لیے شعبہ کی تکذیب کسی طرح بھی لائق توجہ نہیں ہو سکتی۔

ابوشیبہ پر کی گئی دوسری جرحوں کی حقیقت

اگرچہ شعبہ کی تکذیب غلط ثابت ہونے کے بعد دوسری جرحوں پر مزید کوئی گفتگو کرنے کی ضرورت نہ تھی اولاً اس لیے کہ باقی تمام جرحیں اسی تکذیب پر اعتماد کرتے ہوئے کی گئی ہیں ثانیاً اس لیے بھی کہ باقی جرحوں میں اکثریت مبہم اور غیر واضح جرحوں کی ہے جن میں جرح کی وجہ نہیں بتائی گئی ہے اور یہ اصول حدیث کی روشنی میں قابل قبول نہیں ہے جیسا کہ گزر بھی چکا ہے اور اس سلسلہ کی مزید تفصیل آگے بھی آنے والی ہے تاہم معمولی وضاحت باقی جرحوں پر بھی محض ناظرین کے اطمینان کے لیے اس جگہ تحریر کر دی جا رہی ہے ان جرحوں میں نسائی اور دولابی نے متروک الحدیث۔ ابوحاتم نے "ترکوا حدیثہ" کہا ہے

دونوں کلمے قریب قریب ہم معنی ہیں اور شدید جرحوں میں انکا شمار ہے، لیکن
ان دونوں کلموں کا زیادہ سے زیادہ جو ہو سکتا ہے وہ یہ کہ راوی پر کذب کا الزام
اسلئے محدثین نے اس سے روایت ترک کردی ہے۔ اب اس الزام کی حقیقت
روایت ترک کردینے کے سلسلہ میں آپکے سامنے گزشتہ اوراق میں جو مبا
آچکے ہیں انکے ذریعہ آپ خود غور کرلیجیے کہ کتنی بڑی تعداد اور کتنے بڑے محدث
ان سے روایت لے رہے ہیں۔ اسی طرح شعبہ کی تکذیب کا حال معلوم ہوجانے
بعد بھی یہ کہنا کہ ابوشیبہ متروک ہے یا اس کی روایت محدثین نے ترک کردی ہے، کہ
قابل قبول اور درست ہے، یہ بات ناظرین سے اب پوشیدہ نہیں رہ گئی ہے۔ پھر
جارحین میں نسائی اور ابوحاتم بھی ہیں جن کا شمار متعنتین میں ہوتا ہے، اس کے علاوہ
باقی جرحوں میں منکر یا منکر الحدیث یا "یروی المناکیر" ایک جرح ہے جو کسی قدر واضح
شدید جرح ہے۔ یہ جرح امام احمد بن حنبل امام ترمذی اور صالح جزرہ کی طرف
کی گئی ہے۔ اگرچہ بعض محدثین نے ان الفاظ کو جرح کے واضح اور مفسر کلمات میں
کردیا ہے تاہم زیادہ سے زیادہ ان الفاظ کا حاصل جو نکلتا ہے وہ یہی ہے جس کو
عبدالحئی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

فاذا احطت علماً بهذا علمت ان قول من قال فی احد هو منكر الحديث جرح مجرد اذ حاصله انه ضعيف خالف الثقات ولا ريب ان قولهم هذا ضعيف جرح مجرد فيمكن ان يكون ضعفه عند الجارح بالاثره	جب تم گزشتہ باتوں کو ذہن نشین کرچکے ہیں تو تمھیں یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کسی ناقد کا کسی شخص کے بارے میں ہو منکر کہہ دینے کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ راوی ضعیف ہے اور ثقات کے خلاف کرتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کا یہ کہنا کہ وہ ضعیف ہے جرح غیر مفسر

المجتهد العامل بروایته یس ممکن ہے کہ اس کا ضعف ناقد کے نزدیک
بہا فان قلت ان الانکار ایسے امر کے سبب ہو جو اس راوی کی روایت
جرح مفسر کما صرح به پر عمل کرنے والے مجتہد کے نزدیک سبب جرح
الحفاظ اجیب بان معنی نہ ہو، اگر تم اس پر اعتراض کرو کہ نکارت
منکر الحدیث کما سمعت ضعیف تو مفسر جرح ہے جیسا کہ حفاظ نے اس
خالف الثقات والاسباب کی تشریح کی ہے تو جواب یہ ہے کہ منکر الحدیث
الحاملة للائمة علی الجرح کا معنی جیسا کہ تم سن چکے ہو صرف یہ ہے کہ وہ
متفاوتة منها ما یقدح ومنها راوی ضعیف ہے اور اس نے ثقات کی
لا یقدح فربما ضعف بشیء مخالفت کی ہے اور چونکہ وہ اسباب جو
یراه الآخر جرحا ومع قطع النظر ناقدین کی تنقید کا باعث بنتے ہیں مختلف
عن هذا التحقیق لا تقدح النکارة قسم کے ہوتے ہیں، ان میں کچھ تو وہ ہیں
الا عند کثرة المخالفة للثقات جو واقعی جرح ہیں اور کچھ ایسے اسباب بھی
ہیں جو فی الواقع جرح نہیں بن سکتے۔ لہذا
بسا اوقات ہو سکتا ہے کہ راوی ضعیف
الرفع والتکمیل ص ۱۴۷) قرار دے دیا جائے، کسی ایسی وجہ سے کہ
(دوسرا شخص) اس کو جرح کے لائق نہ سمجھتا ہو

کالسخاوی وغیرہ

کیف وقد قال احمد بن حنبل فی محمد بن ابراهیم التیمی یروی
احادیث منکرة وهو ممن اتفق علیه الشیخان والیه المرجع فی حدیث
انما الاعمال بالنیات ۔ فتح المغیث ص ۱۶۲

اور اس تحقیق سے صرف نظر کر لینے کے
بعد بھی (قاعدہ تو یہ ہے) کہ نکارت جب تک
ثقات کی بہت زیادہ مخالفت
حد کو نہ پہنچے مضر نہیں ہوتی۔

معلوم ہوا کہ منکر الحدیث یا یروی للمناکیر کا حاصل یہ ہوتا ہے کہ وہ ثقہ
راویوں کے خلاف روایت کرتا ہے اور خود ضعیف ہے۔ بنا بریں ان جرحوں کا ما
یہ ہوا کہ ابو شیبہ ضعیف راوی ہے۔ پس اصول حدیث کی روشنی میں اب یہ دیکھنا
کہ ضعیف کہدینے سے یا ثقہ کی مخالفت میں کبھی کبھی روایت کر دینے سے کیا وہ راوی وا
نا قابل قبول اور قطعی مجروح ہو جاتا ہے، گزر چکا ہے کہ شعبہ نے بھی ثقات کے خلا
روایت نقل کی ہے، لیکن اس کی وجہ سے اس کو مجروح نہیں مانا جا سکتا ہے، رہی یہ
کہ شعبہ تو ثقہ تھے اور ابو شیبہ ضعیف ہیں تو پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ ابو شیبہ بھی ثقہ ہ
ان کو ضعیف ثابت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ سامنے
آنے والی ہے۔ پھر یہ کہ ضعیف ماننے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ان پر جرح محض ایک مبہم
قسم کی جرح ہے جو اصول حدیث کی روشنی میں ہرگز قابل قبول نہیں ہے اور یہ سار
باتیں بھی صرف اسی صورت میں کہی جا سکتی ہیں جب ہم منکر یا منکر الحدیث کا وہ مطلب
لیں جو چلتا ہوا اور مشہور معنی متاخرین کے یہاں ہے، ورنہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے
کہ راوی جب کسی روایت میں متفرد ہوتا ہے تو اس کو منکر یا منکر الحدیث یا روی المناکیر سے
تعبیر کر دیا جاتا ہے، اس کے لیے ضعیف ہونا شرط نہیں ہے جیسا کہ امام احمد بن حنبل رح
کے قول سے یہ بات ثابت ہے اور حسن اتفاق ہے ابو شیبہ کو منکر کہنے والے بھی وہی ہیں
باقی امام ترمذی یا صالح جزرہ تو ان بزرگوں نے انہیں کے اعتماد پر یہ کہا ہے، اصل جرح
منکر الحدیث کی تو احمد بن حنبل نے کی ہے، دوسرے لوگ تو اسی کے ناقل کی حیثیت رکھتے

ہیں یا اس پر اعتماد کرتے ہوئے کہہ گئے ہیں، پھر ان جرحوں کے درست مان لینے سے شعبہ کی تکذیب اور دوسری بعض جرحیں بھی ختم ہو جائیں گی کیونکہ اس جرح کا مطلب راوی کا ضعیف ہونا ہے نہ کہ کاذب یا متہم بالکذب ہونا جیسا کہ شعبہ کی طرف سے کہا گیا ہے، یہ بات اکثر مطلق تفرد کو بھی محدثین بالخصوص متقدمین جیسے امام احمد بن حنبل وغیرہ نکارت سے تعبیر کر دیتے ہیں تو اس بات کی تصریح حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے مقدمہ فتح الباری ج ۲ ص ۱۵۸ میں کر دی ہے۔

قلت المنکر اطلقه احمد بن حنبل وجماعة على الحديث المفرد الذى لامتابع له فيحمل على هذا[1] (الرفع والتكميل ص ۱۴۵) — میں کہتا ہوں کہ منکر کا اطلاق احمد بن حنبل اور ایک جماعت نے اس حدیث فرد پر کیا ہے جس کا متابع نہ ہو پس یہ لفظ اس پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے۔

علامہ ذہبی میزان الاعتدال ج ۱ ص ۵۶ پر تحریر فرماتے ہیں

قلت ما كل من روى المناكير يضعف۔ (الرفع والتكميل ص ۱۴۴) — میں کہتا ہوں ہر وہ شخص کہ جس نے مناکیر کی روایت کی ہو ضعیف نہیں ہو جاتا۔

اس جرح کا خلاصہ یہی نکلا کہ ابو شیبہ کے بارے میں مذکور جارحین نے صرف ضعیف ثقات کی مخالفت کرنے والا کہا ہے اور یہ جرح بھی غیر مفسر جرح کی طرح ایک جرح ہے۔ یہی مطلب ہے ان جرحوں کا بھی جس میں صراحۃً ضعیف کہا گیا ہے، جیسا کہ ابو داؤد، ابو حاتم

---

[1] قال السخاوى فى فتح المغيث ص ۱۶۲ وقد يطلق على الثقة اذا روى المناكير عن الضعفاء وقال الزين العراقى فى تخريج الاحياء كثيرا ما يطلقون المنكر على الراوى لكونه روى حديثا واحدا۔

(قواعد فی علوم الحدیث ص ۲۶۰)

صالح جزرہ دارقطنی ابن سعد احوص غلابی اور دولابی وغیرہ نے کہا ہے اور یہی مطلب ہے ان لوگوں کا بھی جنھوں نے لیس بثقہ یا لیس بالقوی کہا ہے ۔ گویا تمام جرحیں مبہم، غیر واضح ہیں جن کا کوئی سبب معلوم نہیں ہے، اور نہ ہی یہ کسی طرح اصولاً قابل قبول ہیں، اس لیے کہ محدثین کا ضابطہ اس قسم کی تمام جرحوں کے سلسلہ میں یہ ہے :

حاصله ان الجرح اما مفسر او غیره وعلی الشقین اما من العارف بالاسباب او غیره والثانی مردود مطلقا ای مفسرا کان او غیره صدر فی من ثبتت عدالته او غیره والاول مقبول فیمن لم یثبت عدالته مفسرا کان او غیره واما فیمن ثبت عدالته فمقبول ایضا ان کان مفسرا ولم ینف المعدل بطریق معتبر ومردود ان کان غیر مفسر او کان مفسرا وقد نفاه المعدل بطریق معتبر ۔	اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جرح مفسر ہوگی یا غیر مفسر اور دونوں صورتوں میں اسباب جرح سے واقفیت رکھنے والے کی طرف سے ہوگی یا غیر واقف کار کی طرف سے ہوگی، اگر غیر واقف کار کی طرف سے ہے تو وہ بہرحال مردود ہی سمجھی جائے گی خواہ مفسر ہو یا غیر مفسر اور ثابت العدالت کے بارے میں ہو یا غیر ثابت العدالت کے متعلق ہو اور پہلی صورت میں (یعنی جبکہ واقف کار کی طرف سے وہ جرح منقول ہو) تو مفسر ہو یا غیر مفسر وہ اس کے حق میں معتبر مانی جائے گی جس کی عدالت ثابت نہیں ہے، لیکن جس کی عدالت ثابت ہو چکی ہے تو اس شرط کے ساتھ مقبول ہوگی کہ وہ جرح مفسر ہو اور توثیق کرنے والے نے صحیح طریقہ پر اس کی تردید بھی نہ کی ہو ورنہ اگر مفسر ہی نہ ہو یا توثیق و تعدیل کرنے والے نے بطریق صحیح اس کا رد کر دیا ہو تو وہ جرح
(حاشیہ شرح نخبہ ص ۱۳۶)	

بھی مردود ہی ٹھہرے گی

اس مقام پر اور اسی طرح گزشتہ یا آئندہ اوراق میں ہم نے جو حوالے شرح نخبۃ الفکر اور اس کے حاشیہ سے نقل کیے ہیں اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ باتیں دوسری کتابوں میں نہیں پائی جاتیں، بلکہ ہم نے ایسا اس لیے کیا تاکہ غیر مقلدین حضرات کے لیے زیادہ قابل قبول ہوسکے اور کسی طرح عذر و انکار کا موقع باقی نہ رہے کیوں کہ یہ اصول و ضوابط یوں تو معتبر و مسلم تھے ہی لیکن خصوصیت سے اس پر نظر ثانی کرنے کے بعد اس کی اشاعت خاص مرکزی دار العلوم سلفیہ بنارس نے کی ہے اور اس کی تصدیق ان الفاظ میں کی ہے۔

اما هذا الكتاب فمن اهم الكتب الدراسية في علم مصطلح الحديث، ومعظم المدارس الدينية قررت تدريسه للطلاب وكانت للكتاب طبعات عديدة في الهند ولكنها جميعاً تنقصها الصحة والنظافة والتنسيق فرأينا ان نعيد طبع هذا الكتاب مع الاهتمام بتصحيح متنه وحذف مالا حاجة اليه من التعليق والزيادات المفيدة عليه وقد تم ذلك بمساعدة احد المدرسين في الجامعة۔

جہاں تک اس کتاب کا معاملہ ہے تو یہ اصول حدیث کے فن کی اہم درسی کتابوں میں سے ایک ہے اور دینی مدارس کی ایک بڑی تعداد نے طلبہ کے لیے نصاب درس میں شامل کرلیا ہے اگرچہ ہندوستان میں کتاب کئی مرتبہ طبع ہو چکی ہے۔ لیکن ہر طباعت کے اندر صحت و صفائی اور نظم و ترتیب کی کمی رہی ہے اسلیے ہم نے ضروری سمجھا کہ غیر ضروری حاشیہ کو حذف کرکے اسی طرح ضروری حاشیہ کا اضافہ اور اس کی تصحیح کا اہتمام کرکے اس کتاب کی ایک بار پھر طباعت کردی جائے۔ یہ سارے کام واضح رہے کہ جامعہ سلفیہ کے ایک استاد کے تعاون سے انجام پا سکے ہیں۔

(کلمۃ الناشر علی شرح نخبۃ الفکر)

بنا بریں شرح نخبۃ الفکر اور دوسری اصولِ حدیث کی کتابوں سے نقل کردہ یہ تمام حوالے جملہ اہلحدیث کے نزدیک قابلِ قبول ہوں گے، ان اصولوں کی روشنی میں ہی انھیں کسی حدیث پر یا کسی راوی پر کلام کرنا چاہیے، اس جگہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے سلسلہ میں ابتک جو جرحیں نقل کی گئی ہیں ان کا غیر واضح اور مبہم ہونا بیان کر دیا گیا ہے، اس لیے اس ضابطہ کی روشنی میں وہ تمام جرحیں رد کر دیے جانے کے لائق ہیں، اسی طرح لا یکتب حدیثہ یا ارمہ بہ کے الفاظ میں جو جرح کی گئی ہے وہ بھی غیر معتبر ہے اور اس کو بھی انھیں مردود جرحوں میں شمار کرنا چاہیے البتہ ایک جرح اور ہے جو بخاری اور ابو حاتم نے کی ہے وہ ہے سکتوا عنہ

سکتوا عنہ اور فیہ نظر کا مطلب کیا ہے؟

امام بخاری کے نزدیک سکتوا عنہ اور فیہ نظر یہ دونوں کلمات سخت قسم کی جرح میں شمار ہوتے ہیں، جیسا کہ اس کی تصریح علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال ج ۱ ص ۳۴۳ پر اور علامہ سخاوی نے فتح المغیث ج ۱ ص ۱۱ پر کی ہے۔ چنانچہ مولانا عبد الحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

فلان فیہ نظر وفلان سکتوا عنہ ھاتان العبارتان کان یقولھا البخاری فیمن ترکوا حدیثہ، (الرفع والتکمیل ص ۲۵۴)	فلاں فیہ نظر یا فلاں سکتوا عنہ، یہ دونوں کلمے بخاری نے ایسے راویوں کے سلسلہ میں استعمال کیے ہیں جن کی حدیث لوگوں نے ترک کر دی ہے

علامہ ابن کثیر رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق یہ دونوں کلمے امام بخاری کے نزدیک شدید قسم کی جرح کے کلمات ہیں، یعنی جمہور محدثین کے نزدیک جو درجہ متروک یا ساقط وغیرہ الفاظ کا ہے وہی درجہ امام بخاری کے نزدیک فیہ نظر اور سکتوا عنہ کا ہے لیکن یہ دونوں کلمے امام بخاری کے علاوہ دیگر محدثین اور جمہور علماء کے نزدیک معمولی قسم کی جرح میں شمار ہوتے ہیں اور فیہ مقال یا

فیہ ضعف وغیرہ کے ہم معنی وہم رتبہ سمجھے جاتے ہیں جو جرح کا ایک معمولی درجہ ہے، چنانچہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں،

ومنہ قولہم تکلموا فیہ او سکتوا عنہ او فیہ نظر عند غیر البخاری (الرفع والتکمیل ص ۱۳)

(چھٹا درجہ جو معمولی جرحوں کا ہے) امام بخاری کے علاوہ دیگر محدثین کے نزدیک تکلموا فیہ یا سکتوا عنہ یا فیہ نظر اسی درجہ میں داخل ہے

فن اصول حدیث کی یہ تصریح کہ امام بخاری محدثین کی جماعت میں تنہا سکتوا عنہ اور فیہ نظر کو ایسے راویوں پر بولتے ہیں جو متروک الحدیث ہوتا ہے، لیکن اس کے برخلاف جمہور محدثین مذکور دونوں کلمات کا استعمال متروک راوی پر نہیں کرتے، بلکہ جرح کے معمولی درجہ کو بتلانے کے لیے وہ ان کلمات کا استعمال کرتے ہیں۔ اصول میں اس تفصیل کے بیان کرنے کی حاجت ہی اس لیے پیش آئی کہ امام بخاری کی ذاتی اصطلاح سے لوگوں کو گوش گزار کر دیا جائے تاکہ سکتوا عنہ اور فیہ نظر کسی راوی کے متعلق دیکھ کر کوئی اس غلط فہمی کا شکار نہ ہو جائے کہ یہ راوی کسی قابل نہیں اس پر تو اتنی خطرناک قسم کی شدید جرح کی گئی ہے کہ اس جرح کے بعد وہ کسی کام کا ہی نہیں رہ جاتا اور اس کی روایت کسی بھی درجہ میں قابل اعتبار نہیں، حالانکہ یہ راوی محدثین کے یہاں اس درجہ ناقص اور بے اعتبار نہیں ہوتا کہ اس کی روایت ردی کی ٹوکری میں پھینک دی جائے بلکہ راوی کے اندر معمولی کمزوری اور قابل تلافی جرح ہونے کی نشاندہی کرنے کے لیے سکتوا عنہ یا فیہ نظر اس پر بولا گیا ہے۔ جمہور محدثین کی یہی عادت ہے اور اصول کی یہی اصطلاح ہے۔ اگر اکابر محدثین اور تمام اہل فن کے خلاف اس اصطلاح سے اختلاف ہے تو وہ صرف امام بخاری ہی کو تنہا ہے، انھوں نے جمہور کے خلاف اپنی یہ اصطلاح مقرر کر لی ہے کہ سکتوا عنہ اور فیہ نظر جس راوی کے حق میں وہ بولتے ہیں ان کے نزدیک وہ راوی متروک درجہ کا ہوتا ہے اور اس

یہ ہر گویا اتنی شدید قسم کی جرح امام بخاری کے علم میں ہوتی ہے کہ اس جرح کی موجودگی میں اس کی روایت ہرگز قبول نہیں کی جا سکتی اور نہ ہی اس جرح کی تلافی کا کوئی امکان ظاہر ہو سکتا ہے۔ اولاً تو امام بخاری کے متعلق ہی یہ بات بنیادی اصول اور کلی قاعدہ کے لحاظ سے محل کلام ہے جیسا کہ اس کی وضاحت اگلے صفحہ پر آنے والی ہے اور اس وقت امام بخاری کے سلسلہ میں اس اصول کی حقیقت معلوم ہو جائے گی کہ یہ بات خود امام بخاری کے نزدیک بھی کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بلکہ یہ صرف ان کی عام عادت ہے اور غالب استعمال یا اصطلاح کی چیز ہے، اس سے زیادہ اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ لیکن مجھے اس جگہ یہ عرض کرنا ہے کہ آخر جمہور کی چھوڑ کر امام بخاری سے جو اپنی الگ راہ بنائی ہے، خاص اسی راستہ پر چلنے کی ضرورت ہی کیا ہے۔ اہم اس پر چلنے کے لیے شرعاً یا عقلاً یا عرفاً مجبور تو نہیں۔ بالخصوص امام بخاری کی یہ راہ جب ایک ایسی راہ ہے کہ عام علماء اور تمام اہل علم نے اس کے خلاف صراحت کر دی ہے تو یہ امر از خود واضح ہے کہ تلقی بالقبول کا درجہ امام بخاری کی اس اصطلاح کو نہ حاصل ہو سکا۔ پس جس طرح امام بخاری کی صحیح بخاری کو تلقی بالقبول یا اہل علم میں قبول عام حاصل ہونے کی وجہ سے اس کی روایتوں کی صحت کا درجہ دوسری صحیح روایتوں سے فائق ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح جمہور اہل علم اور عام محدثین کی مخالفت اور عدم قبول کی وجہ سے امام بخاری کا یہ اصول نہایت کمزور اور صحت کے اعلیٰ مقام سے گرا ہوا ہے کہ جب راوی کے متعلق وہ سکتوا عنہ یا فیہ نظر کہدیں تو وہ راوی شدید قسم کا مجروح راوی تسلیم کر لیا جائے۔ میں نہیں سمجھ سکتا کہ اس قسم کی جزوی باتوں میں بھی امام بخاری کی ہی روش کو اہل علم کے کسی طبقہ نے جمہور محدثین کے خلاف واجب التقلید اور ضروری قرار دیا ہے، بلکہ اس کے برخلاف محدثین کا طرز عمل اور اصول کی صراحتیں بتلاتی ہیں کہ تمام اہل علم اور جمہور محدثین نے امام بخاری کی اس روش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے، ان کی اس خاص اصطلاح کو مسترد

کر دیا ہے جیسا کہ فن کی معتبر کتابوں کے حوالے اوپر نقل کر دیے گئے ہیں، اس لیے ادنیٰ فہم رکھنے والے پر بھی یہ حقیقت روشن ہو جاتی ہے کہ امام بخاری اس معاملہ میں متفرد ہیں اور ان کے خلاف جمہور محدثین ہی کی راہ لائق تقلید اور قابل عمل ہے یعنی یہ کہ سکتوا عنہ یا فیہ نظر کوئی شدید قسم کی جرح نہیں ہے بلکہ راوی کے اندر بالکل ہلکی اور معمولی جرح کو بتلانے کے لیے اس لفظ کو بولا جاتا ہے۔ یہی استعمال جمہور اہل علم اور تمام محدثین کا پسندیدہ اصطلاحی استعمال ہے۔

لہٰذا اس تفصیل کے معلوم ہو جانے کے بعد یہ بات از خود ناظرین کرام کی سمجھ میں آگئی ہو گی کہ ابو حاتم نے جو ابوشیبہ کے متعلق سکتوا عنہ کہا ہے اس کا مطلب بھی ضعیف ہوا، جو غیر مفسر جرح ہے جس کی بحث گذر چکی ہے اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ ابو حاتم متعنت ہیں۔ البتہ بخاری کا سکتوا عنہ بمعنی متروک ہے، جو ایک حد تک سخت اور واضح جرح ہے، لیکن اولاً تو یہ قاعدہ بخاری کا عام نہیں ہے کہ جس راوی کے بارے میں وہ فیہ نظر یا سکتوا عنہ کہدیں فی الواقع وہ متروک ہی ہو جائے، اس لیے کہ مندرجہ ذیل راویوں کے متعلق انھوں نے فیہ نظر کہا ہے مگر اس کے باوجود وہ ثقہ ہیں، ان سے اکابر و جمہور محدثین روایت لیتے ہیں، بلکہ ان میں تو بعض ایسے بھی ہیں جن سے بخاری ہی نے روایت لی ہے جیسے تمام ابن نجیح ہیں کہ ان کے متعلق بخاری نے فیہ نظر بھی کہا ہے اور فی رفع عمر ابن عبد العزیز یدیہ حین یرکع میں خود ان سے روایت بھی کی ہے۔ اسی طرح ان سے ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے بھی روایت لی ہے۔ بنابریں اس طرح کے بہت سے راوی ہیں کہ جن کے متعلق بخاری نے فیہ نظر کہا ہے لیکن جمہور محدثین نے ان سے روایت لی ہے اور ان کی توثیق کی ہے۔

ان میں کچھ راویوں کے نام یہ ہیں۔ (۱) تمام ابن نجیح (۲) راشد ابن داؤد صنعانی (۳) ثعلبہ ابن یزید الحمانی (۴) جعدۃ المخزومی (۵) جمیع ابن عمیر (۶) حبیب ابن سالم (۷) یونس ابن خریت (۸) سلیمان ابن داؤد الخولانی (۹) طالب ابن حبیب المدنی

الانصاری وغیرہم۔ بنابریں زیادہ سے زیادہ یہی کہا جا سکتا ہے کہ کبھی کبھی بخاری
کے نزدیک اس کلمہ کا یہی مطلب ہوتا ہے، لیکن ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے
خلاف کبھی مطلق ضعیف کے معنی میں بھی یہ کلمہ امام بخاری نے استعمال کیا ہے۔

ثانیاً یہ کیا ضروری ہے کہ جو راوی امام بخاری کے نزدیک اس قدر مجروح ہو، وہ
دوسرے کے نزدیک بھی اسی درجے کا مجروح مانا جائے، بالخصوص جبکہ دوسرے اس
درجہ کا مجروح نہیں تسلیم کرتے جیسا کہ ان کے جرح کے الفاظ سے ظاہر ہے۔

ابو شیبہ پر کی گئی جرحوں کے سلسلہ میں آخری بات

قارئین کرام نے ابو شیبہ پر کی گئی جرح کے سلسلہ میں اتنی طول طویل بحث و تحقیق سے اتنا ضرور اندازہ لگا لیا ہوگا کہ ابراہیم ابن عثمان ابو شیبہ پر کی گئی جتنی جرحیں ہیں ان سب کی بنیاد شعبہ کی تکذیب ہے اور بعد کی تمام جرحیں اسی پر اعتماد کر کے لکھی گئی ہیں. اور شعبہ کی تکذیب کی حقیقت کیا ہے وہ بھی آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں. اب یہ بھی سن لیجیے کہ شعبہ خود بھی ابراہیم ابن عثمان ابو شیبہ سے روایت لیتے ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر کے حوالہ سے گذر چکا ہے اور شعبہ کسی ایسے راوی سے روایت نہیں لیتے جو بالاتفاق ضعیف ہو یا متروک ہو، جیسا کہ علامہ سخاوی علیہ الرحمہ نے یہ بات واضح کر دی ہے چنانچہ وہ شعبہ کے متعلق فرماتے ہیں۔

من کان لا یروی الا عن ثقۃ	جو صرف ثقہ سے روایت کرتے ہیں
..... شعبۃ ..... وذلک	(ان میں سے ایک) شعبہ (بھی) ہیں....
فی شعبۃ علی المشہور	یہ چیز شعبہ کے متعلق مشہور ہے کیوں کہ
فانہ کان یتعنت فی الرجال و	وہ رُواۃ کے متعلق متشدد تھے۔ اور
لا یروی الا عن ثبت والا فقد	ثقہ ہی سے روایت کرتے تھے ورنہ عاصم
قال عاصم بن علی سمعت	بن علی نے کہا ہے کہ میں نے خود شعبہ سے
شعبۃ یقول لولم احدثکم	سنا وہ کہتے تھے کہ اگر میں صرف ثقہ ہی سے
الا عن ثقۃ لم احدثکم عن ثلاثین	روایت کروں تو تیس آدمی دلیسے ہیں کہ
وفی ذلک اعتراف منہ بأنہ	ان سے میں روایت نہیں کر سکتا، پس اس
یروی عن الثقۃ وغیرہ فینظر	بیان میں شعبہ کی طرف سے اس بات کا اعتراف
وعلی کل حال فھو لا یروی	موجود ہے کہ وہ ثقہ اور غیر ثقہ دونوں ہی
عن متروک ولا من اجمع علی	سے روایت کرتے تھے، لہذا ان کی رُوایت

پر غور کرنا چاہیے۔ بہر حال اتنی بات مسلم ہے کہ وہ متروک راوی سے یا اس راوی سے جو متفق علیہ ضعیف ہو روایت نہیں کرتے تھے۔

ضعفہ
فتح المغیث ص ۱۳۴

ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو متفق علیہ ضعیف بتانا غلط ہے

علامہ سخاوی کی اس تحریر سے بالکل واضح ہے کہ شعبہ کے نزدیک بھی ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ متفق علیہ ضعیف راوی نہ تھے اور نہ ہی وہ کاذب و متروک تھے۔ ورنہ شعبہ ان سے روایت نہ کرتے۔ بلکہ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ شعبہ نے جو ابراہیم بن عثمان پر الزام کذب لگایا تھا وہ خود شعبہ کے نزدیک بھی کذب عمد کے معنی میں نہیں ہے بلکہ خطا کے معنی میں ہے، ورنہ کذب عمداً ثابت ہو جانے کے بعد وہ متفق علیہ ضعیف راوی ہو جاتے، پھر شعبہ ان سے روایت کیوں کرتے، علامہ سخاوی کی یہ عبارت اس کا بھی واضح ثبوت فراہم کرتی ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ متفق علیہ ضعیف نہیں ہیں۔ اس لیے علامہ ابن ہمام حنفی یا اور کسی بزرگ نے اگر متفق علیہ ضعیف لکھ دیا ہے تو اولاً تو صرف ان کی ذاتی رائے ہے، اور ثانیاً وہ تمام اقوال شعبہ کی محض تکذیب پر اعتماد کر کے لکھے گئے ہیں اور اصل بنیادی چیز کے غلط ثابت ہو جانے کے بعد وہ تمام اقوال چاہے کسی کی طرف سے ہوں، از خود کالعدم ہو جاتے ہیں لیکن تعجب تو غیر مقلدین پر ہے کہ وہ اقوالِ رجال کو نہ صرف یہ کہ بطور سند پیش کرتے ہیں بلکہ ان میں رنگ آمیزی کر کے اور طرح طرح کی مبالغہ آرائی کر کے پوری قطعیت کے ساتھ ابو شیبہ کو مجروح کرتے ہیں اور ان اقوالِ رجال کو بلا تحقیق نص سمجھتے ہوئے اپنی دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ اور پھر ایک طرف یہ دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ ہم اقوالِ رجال کو سند نہیں مانتے۔ اور ہمارے یہاں تقلیداً کوئی عمل نہیں کیا جاتا۔ حالاں کہ اس سے بڑھ کر اندھی تقلید اور کیا ہو گی کہ اصل حقیقت دریافت کیے بغیر

محض اقوال کے ذریعہ کسی راوی یا روایت پر جرح کی جائے اور اس کے سہارے حدیث رسول کا انکار کیا جائے، اس لیے ان بلند بانگ دعویٰ کرنے والوں کی مبالغہ آرائی اور اندھی تقلید کی مثال دیکھنا ہو تو ناظرین کی خدمت میں ہم غیر مقلدین حضرات کی ایک تحریر پیش کیے دیتے ہیں کہ غور فرمائیے کتنے زور و شور اور کیسے طمطراق کے ساتھ انھوں نے اقوال رجال کو جن کی کوئی بنیاد نہیں اپنی دلیل میں غیر مقلدین کے ایک مرکزی اور علمی ادارہ کی طرف سے پیش کیا گیا ہے، چنانچہ جامعہ سلفیہ بنارس کی طرف سے شائع ہونے والے رسالہ "رکعات تراویح اور علمائے احناف" کے ص۸۱ پر قارئین کرام کے زیر عنوان، معزز قارئین کو خطاب کرتے ہوئے اس تحریر کو درج کیا گیا ہے:

قارئین کرام

معزز قارئین! آپ آٹھ رکعات تراویح کے بارے میں علماء حنفیہ کے ارشادات پڑھ آئے ہیں، اب بیس رکعت تراویح کے بارے میں بھی علماء احناف کے فیصلے پڑھیے بھر الانصاف اعدل الاوصاف کو نظر رکھتے ہوئے سوچیے کہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور ہمارے میں کہاں تک مطابقت اور موافقت ہے۔ بیس رکعت تراویح کے متعلق جو حدیث حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی جاتی ہے اس کی سند کا مرکزی راوی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان ہے جو بالاتفاق ضعیف اور غیر معتبر ہے۔ امام احمد[1] بن حنبل۔ امام بخاری[2]، امام مسلم[3]، امام یحییٰ بن معین، امام داؤد، امام ترمذی، امام نسائی، امام ابو حاتم، امام جوزجانی، دولابی، امام صالح بن جزرہ، امام ابو علی نیشاپوری، امام احوص[13] علابی، امام شعبہ[14]، ابن سعد[15]، امام دار قطنی، امام عبد اللہ[17] ابن مبارک، امام ذہبی، امام نووی، امام ابن حجر ہیثمی، امام بیہقی، امام ابن عبد البر، امام ابن حجر[24] عسقلانی، امام ابن عدی[25] وغیرہم نے ابو شیبہ بن عثمان کو ضعیف کہا ہے اور مجروح، جھوٹا اور غیر معتبر قرار دیا ہے ملاحظہ ہو، تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱۴۴ نووی شرح مسلم ص ۱ الفتاوی الکبری لابن حجر الہیتمی ج ۱ ص ۱۹۵ سبل السلام ج ۱ ص ۱ نیز حافظ ابن حجر نے الدرایہ ص ۱۲۳

فتح الباری صفحہ ۱۵۰، علامہ سیوطی نے تنویر الحوالک ج ۱ صفحہ ۱۴۱ علامہ زرقانی نے زرقانی شرح موطا ج ۱ صفحہ ۱۳۲، علامہ زرکشی اور علامہ امیر یمانی نے سبل السلام ج ۲ صفحہ ۱۰ علامہ شوکانی نے نیل الاوطار ج ۳ صفحہ ۵۸ میں اس حدیث کو ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف قرار دیا ہے۔ (رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف صفحہ ۱۵)

غیر مقلدین کو چیلنج ہے

ہم غیر مقلدین کی اس کورانہ تقلید اور اقوال رجال کی نقل پر تو حیرت کا اظہار اس لیے نہیں کر سکتے کہ ان کی جماعت کا یہ کوئی پہلا معاملہ نہیں ہے۔ البتہ مجھے ان کی تحریر پر ایک چیلنج کرنے کو جی چاہتا ہے کہ جن چوبیس ناموں کو شمار کرنے کے بعد کتاب میں یہ جملہ لکھا گیا ہے کہ انھوں نے ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان کو ضعیف کہا ہے اور مجروح و جھوٹا اور غیر معتبر قرار دیا ہے اور اس کے لیے کچھ کتابوں کے حوالے بھی لکھ دیئے گئے ہیں افسوس کے ساتھ اس حقیقت کا اظہار کرنا پڑتا ہے کہ ان کتابوں میں صرف شعبہ اور تنہا شعبہ نے صراحۃً ابوشیبہ ابراہیم بن عثمان کے متعلق کذب کہا ہے، جس کا ترجمہ جھوٹا کرنا بجائے خود کہاں تک صحیح ہے یہ بات ناظرین کے علم میں آچکی ہے۔ لیکن اس عبارت میں بلا تقسیم و تفریق ان چوبیس بزرگوں میں سے ہر ایک کی طرف ضعیف، مجروح، غیر معتبر کہنے کے ساتھ جھوٹا کہنے کی نسبت بھی کی گئی ہے جو بجائے خود ایک بہت بڑا جھوٹ ہے۔ اگر کسی غیر مقلد عالم میں ہمت ہو تو جن کتابوں سے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے بارے میں چوبیس بزرگوں کے حوالے سے یہ بتایا گیا ہے کہ انھوں نے جھوٹا بتایا ہے، مہربانی کرکے کوئی صاحب یہ دکھا دیں کہ ان بزرگوں میں امام بیہقی، امام عبدالبر، امام ابن حجر، امام نووی، امام دار قطنی، امام جوزجانی، امام صالح جزرہ، امام ابوعلی نیسا پوری، امام احوص غلابی، امام ابن سعد، امام ترمذی، امام نسائی، امام مسلم، امام یحییٰ بن معین، امام ابوداؤد، امام ابن عدی وغیرہم نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کو کہاں

جھوٹا کہا ہے، ذرا وہ عبارت مع حوالہ دکھلانے کی زحمت گوارا فرمائیں، شعبہ کے علاوہ کسی نے یہ بات نہیں کہی ہے اور اگر شعبہ کا یہ قول کسی نے نقل کیا ہے تو اس کی صحیح سند ناقل کا اس سے متفق ہونا کیسے معلوم ہوا، پھر ان بزرگوں میں بعض وہ بھی ہیں، جنھوں نے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی توثیق بھی کی ہے، لیکن اس کے باوجود یہ لکھ دینا کہ سب نے مجروح اور غیر معتبر قرار دیا ہے، یا ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ بالاتفاق ضعیف ہے، نہ صرف تعلید کی بدترین مثال ہے بلکہ دیانت کے بھی خلاف ہے۔

ابراہیم بن عثمان کے بارے میں تہذیب التہذیب ج ۱ صد ۱۴۴ کی مکمل عبارت گذر چکی ہے، ناظرین ایک مرتبہ پھر اس پر نگاہ ڈال لیں اور فیصلہ فرمائیں کہ کتنے لوگوں نے ابو شیبہ کو جھوٹا قرار دیا ہے۔ بلکہ اسی کتاب میں ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی تین تین توثیق موجود ہے جن کو ایک ایک کر کے ہم نقل کر دیتے ہیں۔

امام ابن عدی نے ابو شیبہ کی توثیق کی ہے

قال ابن عدی له احادیث صالحة وهو خير من ابراهيم ابن ابی حیة۔ (تہذیب التہذیب ج ۱ صد ۱۴۵)

اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس (ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ) کی حدیثیں درست و صالح ہیں اور وہ ابراہیم بن ابی حیہ سے بہتر ہے۔

اس عبارت میں امام ابن عدی نے صراحۃً ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کو صالح الحدیث قرار دیا ہے۔ اب یہ بھی سن لیجیے کہ اصول حدیث کی روشنی میں کسی راوی کے بارے میں صالح الحدیث کہنے سے اس راوی کی توثیق ہو جاتی ہے۔

صالح الحدیث کلمہ توثیق ہے

علامہ سندھی نے شرح نخبہ میں اور علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں تعدیل کے درجات مقرر کیے ہیں اور چھٹے درجہ میں ان الفاظ کو شمار کیا ہے۔

لیس ببعید من الصواب — صواب سے دور نہیں ہے، شیخ ہیں،
او شیخ او یروی حدیثه — کی روایت نقل کی جائے گی۔ اوسط د
او یعتبر به او شیخ وسط — کے شیخ ہیں لوگ ان سے روایت
او روی الناس عنه او صالح — ہیں، صالح الحدیث یعنی ان کی روا
الحدیث، او یکتب حدیثه او — کردہ حدیثیں درست ہوتی ہیں، ان
مقارب الحدیث او صویلح او — روایت لکھی جائے، مقارب الحدیث
صدوق انشاء الله وارجو — نیک ہیں، انشاء اللہ سچے ہیں، امید
ان لا باس به ونحو ذلك۔ — ان میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ا
هذه مراتب التعدیل، — قسم کے الفاظ یہ سب تعدیل ہی کے درجات

(الرفع والتکمیل ص۱۲۴)

اسی طرح قواعد فی علوم الحدیث ص۲۴۹ پر بھی صالح الحدیث کا کلمہ توثیق
چھٹے درجہ میں شمار کیا گیا ہے۔ اور علامہ ذہبی نے میزان الاعتدال ج اول کے م
میں توثیق و تعدیل کے پانچ مرتبے قائم کر کے پانچویں مرتبہ میں ان الفاظ کو شمار کیا

وخامسها محله الصدق — تعدیل و توثیق کے درجات میں پانچوا
وجید الحدیث وصالح الحدیث — درجہ ان الفاظ کا ہے محلہ الصدق
وشیخ وسط وشیخ — جید الحدیث، صالح الحدیث، شیخ و
حسن الحدیث وصدوق — شیخ حسن الحدیث، صدوق انشاء ا
انشاء الله وصویلح ونحو ذلك — صویلح وغیرہ

(مقدمہ میزان الاعتدال جلد اول)

صالح الحدیث کو مقدمہ ابن صلاح ص۱۱۲ پر بھی کلمہ توثیق کے چوتھے درجہ میں ش
کیا گیا ہے۔ پس محدثین کی ان صراحتوں سے معلوم ہوا کہ امام ابن عدی جیسے متش
ناقد نے ! ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی توثیق کی ہے، اگرچہ کسی بھی درجہ کی توث

ابن عدی کے تعنت کے لیے میزان الاعتدال الرفع والتکمیل ص۲۱۱ وغیرہ دیکھیے۔

لیکن بہرحال وہ توثیق ہی ہے، جرح نہیں ہے، لیکن تعجب ہے کہ غیر مقلدین نے ابن عدی کا نام بھی ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے ضعیف غیر معتبر مجروح اور جھوٹا کہنے والوں میں ذکر کردیا ہے، جس روایت میں اس درجہ کی توثیق والا راوی ہو اس کا حکم کیا ہے وہ بھی سنتے چلیے، شیخ احمد شاکر¹ اور شیخ عبدالفتاح ابو غدہ تحریر فرماتے ہیں۔

وقد حکم العلماء والمحدثون — علماء محدثین نے اس راوی کی حدیث بحسن حدیث من قیل فیہ احد — کے حسن ہونے کا حکم لگایا ہے، جس پر اس ھذہ الاوصاف کما تراہ منتشرًا — قسم کی جرح کی گئی ہو جیسا کہ تم نصب الرایہ فی نصب الرایہ وفتح الباری — اور فتح الباری اور نیل الاوطار وغیرہ ونیل الاوطار وغیرھا من — ایسی کتابوں میں پھیلی ہوئی یہ باتیں دیکھ الکتب التی تعنی بالتخریج — سکتے ہو جن کتابوں میں احادیث کی وبیان مراتب الحدیث۔ — تخریج کے ساتھ ان کے مراتب کے بیان کرنے

تعلیق ابو غدہ علی قواعد فی علوم الحدیث صہ۲۴۔ کا التزام کیا گیا ہے۔

پس ان اصول وقواعد کی روشنی میں واضح ہے کہ کم از کم جو درجہ محدثین کے نزدیک ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی روایت کا ہوگا وہ درجہ حسن ہے، پھر ابن عدی کی توثیق تنہا بھی محدثین کے درج ذیل اصول کی روشنی میں بہت اہمیت رکھتی ہے جبکہ یہ کہ ابن عدی نے ہی تنہا ابوشیبہ کی توثیق نہیں کی ہے، بلکہ دوسرے محدثین نے بھی ان کی توثیق کی ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے

والحاصل ان الراوی اذا لم یکن — خلاصہ یہ ہے کہ جب راوی کے بارے میں فیہ توثیق من احد وجرحہ — کسی ایک شخص کی بھی توثیق نہ ہو اور دوسرا احد جرحا مبہما أتوقف عن — شخص اس راوی کو مبہم طور پر مجروح کر رہا ہے

---

¹ شیخ احمد شاکر نے الباعث الحثیث صہ۱۱۵ پر جو لکھا ہے اس کا حاصل بھی وہی ہے جو ابو غدہ کی تحقیق سے معلوم ہو چکا ہے۔

حدیثہ واذا وثقہ احد فلا — تو اس کی حدیث میں توقف کیا جائے گا
یقبل فیہ الجرح مبہماً — اور اگر ایک شخص بھی اس کی توثیق کر دے
(قواعد فی علوم الحدیث ص۱۷۳) — تب تو اس راوی پر کسی مبہم جرح کو قبول کرنے
کا سوال نہیں ہوتا۔

چنانچہ حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں تحریر فرمایا ہے۔ عبد الملک بن الصباح المسمعی جن پر محدث خلیلی نے سرقہ حدیث کا الزام لگایا ہے اور جو شعبہ کے شاگردوں میں ہیں، ان کے متعلق فرمایا کہ ابو حاتم نے چونکہ ان کو صالح کہا ہے اس لیے اس توثیق کے سامنے سرقہ حدیث کی مبہم جرح قابل قبول نہیں ہے غور فرمائیے شعبہ کے شاگرد جو متہم ہیں اور وہ بھی سرقہ حدیث کے جرم میں متہم ہیں ان کو ابو حاتم نے صالح اور صرف صالح کہدیا تو وہ راوی اس لائق ہو گیا ہے کہ امام بخاری امام مسلم اور امام نسائی جیسے اکابر محدثین اس کی روایت سے احتجاج واستدلال کرتے ہیں لیکن ابو شیبہ کو ابن عدی جیسا متشدد صرف صالح بھی نہیں بلکہ صالح الحدیث قرار دیتا ہے اور علاوہ اس کے دوسرے قرائن وتوثیق سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے لیکن پھر بھی اس کی روایت قابلِ قبول نہیں ہے، یہ کہاں کا انصاف ہے اور کیسی دیانت ہے؟ بالخصوص جبکہ ابو شیبہ ان راویوں میں ہیں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ شعبہ اکثر ثقہ سے ہی روایت کرتے ہیں یا کم از کم ایسے شخص سے روایت کرتے ہیں جو بالاتفاق ضعیف نہ ہو، بنا بریں ابن عدی جیسے متعنت ومتشدد کی توثیق تنہا بھی تمام جرحوں کو ابو شیبہ سے ختم کر دینے کے لیے کافی ہے جیسا کہ محدثین فرماتے ہیں۔

قسم منھم متعنت فی — اصحاب جرح میں ایک قسم ان لوگوں کی ہے جو جرح
الجرح متثبت فی التعدیل یغمز — میں متشدد ومتعنت ہیں اور تعدیل
الراوی بالغلطتین والثلاث — توثیق میں بہت محتاط ہیں دو تین غلطی

فهذا اذا وثق شخصا فعض على قوله بنواجذك وتمسك بتوثيقه واذا ضعف رجلاً فانظر هل وافقه غيره على تضعيفه فان وافقه ولم يوثق ذلك الرجل احد من الحذاق فهو ضعيف وان وثقه احد فهذا الذى قالوا فيه لا يقبل فيه الجرح الا مفسرا يعني لا يكفي فيه قول ابن معين هو ضعيف ولم يبين سببه

(الرفع والتکمیل ص۱۸)

بھی راوی کو مجروح کردیتے ہیں، بس ایسا شخص اگر کسی کی توثیق کردیتا ہے تو تم اسے قول کو اپنے دانتوں کی ڈاڑھوں سے مضبوط پکڑو اور اس کی توثیق کو حجت بنالو۔ اور اگر ایسا شخص کسی آدمی کو ضعیف قرار دیتا ہے تو غور کرو کہ کسی اور نے اس کی موافقت کی ہے (یا نہیں) اگر کسی اور نے موافقت کردی اور کسی نے بھی ماہرین میں سے اس راوی کی توثیق نہیں کی ہے تب تو واقعی وہ راوی ضعیف ہے اور اگر کسی ایک شخص نے بھی اس کی توثیق کردی ہے تو یہی وہ راوی ہے جس کے متعلق محدثین کا کہنا ہے کہ اس کے متعلق صرف واضح جرح کو ہی قبول کیا جائے گا۔

یعنی بطور مثال ابن معین بھی سبب بتائے بغیر ضعیف کہدیں تو یہ جرح کے لیے کافی نہیں ہوسکتا، یہ اصول سارے محدثین کے یہاں مسلم ہے، چنانچہ اس کی تصریح امام ذہبی نے بھی کی ہے اور ذہبی سے نقل کرتے ہوئے علامہ سخاوی نے فتح المغیث میں بھی اس کی وضاحت کی ہے بلکہ انھوں نے اپنی کتاب "الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، ص۱۶۲" پر اس کی مکمل بحث تحریر فرمائی ہے، لکھتے ہیں۔

ومثل هذا يختلف في تصحيح حديثه وتضعيفه

اور اسی طرح کے راوی کی حدیث کی تصحیح وتضعیف میں اختلاف ہوجاتا ہے

(الرفع والتکمیل ص۱۸)

پس اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اب تک جتنی جرحیں ابوشیبہ کے متعلق دریافت ہو سکی ہیں سب کی سب جرحیں کہ مبہم ہیں اس لیے ابن عدی کی توثیق کے بعد مردود قرار دی جائیں گی۔ ابوشیبہ کی روایت کو صحیح ماننے میں تو اختلاف کی گنجائش نکل سکتی ہے مگر حسن ماننے کی صورت میں کسی کے لیے کوئی وجہ انکار نہیں باقی رہ جاتی ہے بالخصوص جبکہ ابن عدی نے اپنی توثیق کو موکد بنا دیا ہے۔

ابن عدی کی توثیق موکد ہے

چنانچہ ابن عدی نے نہ صرف ابراہیم ابن عثمان ابوشیبہ کو صالح الحدیث بتایا ہے بلکہ ان کی حیثیت مضبوط کرنے کے لیے یہ بھی فرمایا ہے:

وھو خیر من ابراھیم بن ابی حیة — وہ ابراہیم بن ابی حیہ سے بھی بہتر ہے

اب ابراہیم بن ابی حیہ کے متعلق سنئے، غیر مقلد عالم کیا فرماتے ہیں۔

مولوی محمد سلیمان صاحب مئوی فرماتے ہیں "ابراہیم بن ابی حیہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کی کسی نے تکذیب نہیں کی" (صلوٰۃ تراویح ص۳)

مولوی محمد سلیمان صاحب مئوی کا یہ بیان کہاں تک صحیح ہے[1] مجھے اس جگہ اس سے بحث نہیں ہے، لیکن کم از کم اس بیان سے غیر مقلدین کو یہ تو سمجھنا چاہیے کہ ابراہیم بن ابی حیہ سے جو بہتر ہوگا وہ تو ضعیف بھی نہ ہوگا۔ پھر ابراہیم بن ابی حیہ کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ لسان المیزان ج ۱ ص۵۳ میں یہ فرماتے ہیں۔

قلت ابراھیم بن ابی حیة مختلف فیہ وھو حسن الحدیث — میں کہتا ہوں کہ ابراہیم بن ابی حیہ مختلف فیہ راوی ہے اور وہ حسن الحدیث ہے۔

نقل عثمان الدارمی عن یحیی — عثمان دارمی نے یحییٰ بن معین سے نقل کیا ہے

---

[1] مولوی صاحب کی اس تحریر پر آگے بحث آرہی ہے۔

بن معین انہ قال شیخ ثقۃ کبیر (اعلاء السنن ج ۲، ص۶۶) کہ انھوں نے فرمایا کہ وہ (یعنی ابراہیم ابن ابی حیہ) شیخ اور ثقہ کبیر ہے۔

لہذا جب ابراہیم بن ابی حیہ ثقہ کبیر ہیں تو جوان سے بہتر ہوگا وہ تو بدرجہ اولیٰ بہت زیادہ ثقہ ہوگا۔ اس لیے اس بات کے تسلیم کیے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے کہ ابن عدی نے ابو شیبہ کو ابراہیم بن ابی حیہ سے بہتر بتا کر ان کی زبردست توثیق کر دی

مولوی محمد سلیمان مئوی کا امام ابن عدی پر جاہلانہ حملہ

ناظرین کرام کے لیے یہ بات باعث تعجب ہوگی کہ غیر مقلدین علماء جو علم حدیث بالخصوص فن اسماء الرجال میں مہارت کا بڑا دعویٰ رکھتے ہیں لیکن دوسرے دعووں کی طرح بس یہ بھی صرف ان کا دعویٰ ہی ہے ورنہ جب کسی روایت پر بحث کرنے لگتے ہیں تو تمام اصول اور قواعد سے بے نیاز ہو کر اور فن کی تمام مراحتوں سے ہٹ کر انتہائی تقلیدی بلکہ حد درجہ جاہلانہ انداز میں گفتگو فرماتے ہیں۔ غور کیجئے یہی ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کا معاملہ ہے، چونکہ غیر مقلدین کو کسی طرح اس راوی کو مجروح کرنا ہے اور ابن عدی جیسے متشدد نے اس کی توثیق کر دی ہے تو اس کو رد کرنے کے لیے کیسی کیسی چال اختیار فرما رہے ہیں۔ مولوی محمد سلیمان صاحب مئوی فرماتے ہیں۔۔۔ "باقی ابن عدی کا قول، وھو خیر من ابراھیم ابن ابی حیۃ تو اس کے متعلق عرض ہے کہ یہ صرف ابن عدی کا خیال ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ابراہیم بن ابی حیہ ابراہیم بن ابو شیبہ سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ ابراہیم بن ابی حیہ اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کی تکذیب کسی نے نہیں کی ہے، بخلاف ابراہیم ابو شیبہ کے کہ امام شعبہ نے اس کی تکذیب کرنے کے علاوہ مذموم بھی کہا ہے اور اس سے روایت کرنا بھی منع کر دیا ہے۔ (صلوٰۃ تراویح ص ۳۲)

مولوی سلیمان صاحب کہنا یہ چاہتے ہیں کہ ابن عدی نے جو توثیق کی ہے اور

ابوشیبہ کو ابراہیم بن ابی حیہ سے بہتر بتایا ہے یہ غلط ہے، اس لیے کہ ابوشیبہ کی تو تکذیب کی گئی ہے لیکن ابراہیم بن ابی حیہ کی کسی نے تکذیب نہیں کی ہے۔ کسی کی رائے سے اختلاف اگر دلائل کی روشنی میں ہو تو یہ کوئی بری چیز نہیں ہے ۔ لیکن افسوس ہے کہ ناواقفیت کے باوجود مولوی سلیمان نے ابن عدی کی تغلیط کرنے کی ناکام کوشش کی ہے اور محض اپنی جہالت کو ہی بطور دلیل انھوں نے اس جگہ استعمال فرمایا ہے ۔ سنئے ابراہیم بن ابی حیہ کے متعلق کیسی کیسی جرح موجود ہے ۔

الصنف السادس قوم حملهم الشره ومحبة الظهور على الوضع فجعل بعضهم لذى الاسناد الضعيف اسنادا صحيحا مشهوراً وجعل للحديث اسناداً غير اسناده المشهور ليستغرب ويطلب قال الحاكم ابو عبد الله و من هؤلاء ابراهيم بن اليسع وهو ابن ابى حية ۔ (تنزیہ الشریعہ ص۱۵)

حدیث گڑھنے والوں کی چھٹی قسم وہ جماعت ہے جن کو حرص اور شہرت کی محبت نے وضع حدیث پر ابھارا ہے، پس ان میں سے بعض نے ضعیف سند والی حدیث کے لیے صحیح اور مشہور سند گڑھ دی ہے اور حدیث کے لیے اس کی مشہور سند کے سوا دوسری سند گڑھ ڈالی ہے تاکہ اس کو ایک نادر چیز سمجھا جائے اور لوگ اس کی طرف متوجہ ہو جائیں، حاکم ابو عبداللہ محدث فرماتے ہیں، انھیں لوگوں میں ابراہیم بن الیسع یعنی ابراہیم ابن ابی حیہ بھی ہیں ۔

اسی طرح علامہ ابن العراق نے آگے چل کر ص۲۱ پر دوبارہ بھی ابراہیم بن ابی حیہ کے متعلق تحریر فرمایا ہے ،ان کا تذکرہ حدیث وضع کرنے والوں کی چھٹی قسم میں گذر چکا ہے" (وتقدم له ذكر في الصنف السادس من الوضاعين ۔ تنزیہ الشریعہ ص۲۱)

دیکھیے نہ صرف تکذیب کی گئی ہے بلکہ ان پر وضع حدیث یعنی کذب علی الرسول

کا الزام بھی موجود ہے۔ لیکن ناواقفیت کی وجہ سے یا ناواقفوں کو فریب میں ڈال دینے کے لیے کس سادگی سے مولوی سلیمان صاحب فرماتے ہیں کہ ان کی کسی نے تکذیب نہیں کی ہے، اس لیے یہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ سے بھی بہتر ہے اور ابن عدی کی بات غلط ہے۔

قارئین کرام! آپ نے غور کر لیا ہوگا کہ مولوی سلیمان صاحب نے ابن عدی پر کس طرح حملہ کرنے کی کوشش کی ہے اور بے دلیل تنقید کر ڈالی ہے۔ آپ خود فیصلہ کیجیے کہ ابن عدی نے ابوشیبہ کی جو توثیق کی ہے اور ان کو ابراہیم بن ابی حیہ سے بہتر بتایا ہے وہ کتنا درست اور صحیح ہے، بلکہ بالاتفاق صحیح ہے، اس لیے کہ ابوشیبہ پر کسی نے وضع حدیث کا الزام صراحتاً نہیں لگایا ہے پس اس لیے تعجب ہے کہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح کے مطابق ابراہیم بن ابی حیہ بایں ہمہ اوصاف ثقہ ہو سکتے ہیں اور مولوی سلیمان صاحب کے نزدیک ابوشیبہ سے بہتر ہو سکتے ہیں تو ابوشیبہ ابن عدی کی تصریح کے مطابق ابراہیم بن حیہ سے کیوں بہتر نہیں ہو سکتے بنا بریں اس حقیقت سے انکار کی کوئی وجہ نہیں کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ اصول حدیث کی روشنی میں ابن عدی کے قول کے مطابق ثقہ اور معتبر ہیں، خاص طور پر جبکہ دوسرے لوگ بھی ان کی توثیق کر رہے ہیں۔

امام الجرح والتعدیل یحییٰ بن معین کی توثیق

گذر چکا ہے کہ یحییٰ بن معین متعنت ناقدین میں سے ہیں اور جرح و تعدیل کے امام تسلیم کیے جاتے ہیں اس لیے یہ اگر کسی راوی کی توثیق کرتے ہیں تو وہ توثیق بھی نہایت اعلیٰ درجہ کی مانی جائے گی، حافظ ابن حجر عسقلانی نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ پر تبصرہ کرتے ہوئے یحییٰ بن معین کی ایک زبردست توثیق بھی نقل کی ہے جو یہ ہے
وقال عباس الدوری عن یحییٰ عباس دوری (متوفی ۲۷۱ھ) یحییٰ بن معین سے

بن معين قال قال يزيد بن هارون ما قضى على الناس رجل يعني في زمانه اعدل قضاءً عنه وكان يزيد على كتابته ايام كان قاضياً	راوی ہیں کہ انھوں نے کہا یزید بن ہارون نے بتایا کہ لوگوں کے لیے ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے زمانے میں ان سے زیادہ قضا کے معاملے میں کوئی عادل نہ تھا اور یہ یزید بن ہارون ان کے قضا کے زمانے میں ان کے کاتب ومنشی تھے ۔ (اس لیے ان کا یہ بیان نہایت معتبر بیان ہے)
(تہذیب التہذیب ج ۱ ص۱۴۵)	

معلوم ہوا عہدہ قضا جو شریعت کا ایک اہم شعبہ ہے ، اس کی ذمہ داریاں اس عہدہ سے وابستہ ہیں کہ بدکردار یا بدعمل آدمی کا انتخاب اس عہدہ کے لیے نہیں کیا جاتا ، جو شخص خود فسق وفجور میں مبتلا ہو اس کو اتنی اہم ذمہ داریاں نہیں سونپی جاتی ہیں ، حکومتیں اس عہدہ کے انتخاب کے لیے نہایت مناسب دیندار اور باعمل عالم نامزد کرتی ہیں ۔ پھر وہ حکومت بھی خیر القرون کے زمانہ کی ہے ، جس میں بڑے بڑے مشائخ ، علماء ، محدثین موجود ہیں اور مختلف شعبوں میں حکومت کا تعاون بھی کر رہے ہیں ، یہی یزید بن ہارون معمولی درجہ کے محدث نہیں ہیں ، یحییٰ بن معین اور دوسرے بے شمار اہم محدثین کے استاد ہیں ، اپنی عبادت وریاضت اور تقویٰ وطہارت کے ساتھ ہی ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والوں میں ان کا ایک مقام ہے ، یہ ممکن نہیں کہ کسی ظلم وزیادتی اور غیر شرعی معاملہ میں یہ کسی کا تعاون کریں ، لیکن حکومت یا ابراہیم بن عثمان ابی شیبہ کا نہ صرف تعاون کر رہے ہیں بلکہ ان کے ماتحت کام کر رہے ہیں اور کسی دباؤ یا حرص کے تحت نہیں کر رہے ہیں ، ورنہ ایسی بات ہوتی تو ان کا بیان ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کے خلاف ہوتا ، لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ نہ صرف جزوی قسم کی تعریف کر رہے ہیں اور نہ کسی خاص واقعہ میں سراہ رہے ہیں بلکہ ان کے دیانت وتقویٰ ، علم وعمل اور شریعت کی جملہ امور قضا میں پابندی کرنے کی شہادت دے رہے

رہے ہیں۔ مزید یہ کہ ان کی شہادت میں یہ بھی واضح طریقہ پر موجود ہے کہ وہ اپنے زمانے کے دوسرے لوگوں سے بھی زیادہ عادل تھے۔ اور یحییٰ بن معین نے صرف ان کی رائے کو نقل ہی نہیں کیا ہے بلکہ اپنے خیال اور اس شہادت کے حد درجہ قابلِ اعتماد ہونے کا اظہار کرنے کے لئے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ ان کے کاتب و منشی رہ چکے ہیں۔ لہذا ان کو زیادہ معلومات بھی ہے اور تجربہ کرنے کا موقع بھی ملا ہے، لہذا یہ بہت ہی باوثوق اور قریبی ذریعہ ہیں ان کا بیان بہر حال معتبر ہے۔ اسی جگہ سے یہ چیز بھی معلوم ہو گئی کہ یحییٰ بن معین سے جو بعض دوسرے اقوال ابو شیبہ کے متعلق نقل کیے گئے ہیں وہ اس حقیقت کے دریافت ہونے کے پہلے کے ہیں۔ اور یہ ان کی آخری رائے ہے جس میں انھوں نے ابو شیبہ کی تعریف اور توثیق کی ہے، توثیق و تعریف والی بات یحییٰ بن معین کی آخری رائے ہے، اس کا ایک اہم ثبوت یہ بھی ہے کہ محدثین کسی کی توثیق و تعریف کسی معتبر ذریعہ سے علم حاصل کیے بغیر نہیں کرتے۔ اس کے برخلاف جرح تو کسی معمولی وجہ سے یا راوی کے متعلق جو مشہور بدگمانی ہوتی ہے یا اس راوی سے ناواقفیت کی وجہ سے اس پر مبہم قسم کی جرح احتیاط اور حفاظت حدیث کے پیش نظر کر دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ جب ان کو بعد میں اس راوی کے متعلق صحیح معلومات فراہم ہو جاتی ہیں تو اپنی رائے تبدیل کر لیتے ہیں اور پھر اس راوی کی توثیق بھی کر دیتے ہیں، اس طرح کی مثالیں بہت ہیں، لیکن ایسی مثال شاید ہی مل سکے کہ پہلے بغیر معلومات کے کسی نے توثیق کر دی ہو اور پھر اس پر جرح بھی کر دی ہو۔ بنا بریں قاعدہ کی رو سے یحییٰ بن معین کی آخری رائے ابو شیبہ کے متعلق یہی ہے جو انھوں نے اس موقع پر ظاہر کیا ہے اور اس کے پہلے جو کچھ انھوں نے کہا ہے وہ ان کے پہلے اقوال ہیں۔ جن سے انھوں نے رجوع کر لیا ہے۔ نیز وہ اقوال مبہم ہونے کی وجہ سے یوں بھی معتبر نہ تھے، اصول حدیث کی روشنی میں بھی ابن معین کی توثیق ہی قابل اعتبار ہے۔

واذا اختلف قول الناقد فی — اگر ایک ہی ناقد کا قول کسی راوی کے

رجل فضعفه مرة وقواه اخرى فالذى يدل عليه صنيع الحافظ ان الترجيح للتعديل ويحمل الجرح على شئ بعينه

(حاشیہ الرفع والتکمیل ص۹۵)

بارے میں مختلف ہو کہ کبھی تو اس نے ضعیف بتایا اور کبھی قوی بتایا تو حافظ ابن حجر عسقلانی کے عمل سے یہی معلوم ہوتا ہے، (جبکہ دونوں میں آخری قول کا پتہ بھی نہ چلے) کہ ترجیح توثیق کو دی جائے گی اور جرح کو کسی خاص معاملہ میں سمجھا جائے گا۔

یعنی ایک محدث کبھی کسی راوی کو مجروح قرار دیتا ہے اور کبھی اس کی توثیق کر دیتا ہے تو اس صورت میں اس محدث کی آخری رائے کا سراغ لگایا جائے لیکن اگر آخری رائے کا بھی علم نہ ہو تو اس صورت میں توثیق والے قول کو معتبر مانا جائے گا اور جرح کے متعلق کہا جائے گا کہ کسی خاص واقعہ میں انھوں نے مجروح سمجھا ہے۔ علی الاطلاق ہر موقع پر مجروح نہیں قرار دیا ہے۔ یہاں تو ابو شیبہ کے متعلق یحییٰ بن معین کی آخری رائے، توثیق معلوم ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر ایسا نہ بھی ہو تو یحییٰ بن معین کے مختلف اقوال کے لیے یہی ضابطہ ہے کہ جرح کو نامعتبر قرار دیدیا جائے اور ان کی توثیق ہی معتبر ہو۔ جیسا کہ حافظ ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب "بذل الماعون فی فضل الطاعون" میں اس کی صراحت کردی ہے، فرماتے ہیں۔

وقد وثقه ابا بلج، یحیی بن معین والنسائی ومحمد بن سعد والدارقطنی ونقل ابن الجوزی عن ابن معین انه ضعفه فان ثبت ذلك فقد يكون سئل عنه وعن فوقه فضعفه

ابو بلج کی توثیق یحییٰ بن معین، نسائی، محمد بن سعد اور دارقطنی نے کی ہے لیکن ابن الجوزی نے یحییٰ بن معین سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے اس کی تضعیف کی ہے۔ پس اگر یہ بات یحییٰ بن معین سے ثابت ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یحییٰ ابن معین سے ابو بلج کے

بالنسبة الیہ، وھٰذہ قاعدۃ جلیلۃ فیمن اختلف النقل عن ابن معین فیہ نبہ علیھا ابوالولید الباجی فی کتابہ رجال البخاری

(الرفع والتکمیل ص۱۸۲)

ساتھ ان سے اونچے درجہ کے راوی کے بارے میں دریافت کیا گیا ہوگا، اس لیے اس کے لحاظ سے انھوں نے ابوبلخ کو ضعیف بتایا ہے اور یہ ایک عظیم ضابطہ ہے ان راویوں کے سلسلہ میں جن کے متعلق یحییٰ بن معین کی مختلف روایتیں ہیں اس قاعدہ پر ابوالولید باجی نے اپنی کتاب "رجال بخاری" میں تنبیہ فرمایا ہے۔

پس اس قاعدہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ابوشیبہ کے متعلق یحییٰ بن معین سے اگر دوسری روایتوں میں جرح بھی ہے تو اس سے توثیق کی روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے زمانے میں جوان کے معاصرین میں زیادہ ثقہ راوی تھے ان کی نسبت سے ابوشیبہ کو ضعیف بتایا ہو یا کسی خاص معاملہ میں ان کو ضعیف قرار دیا ہو جس کی وجہ سے فی نفسہٖ اور مطلقاً ان کے ثقہ ہونے میں کوئی فرق نہیں آتا۔ بنابریں تہذیب التہذیب کی مذکورۃ الصدر عبارت سے یحییٰ بن معین کی توثیق تو ثابت ہوتی ہے ہی اس سے یزید بن ہارون کی بھی توثیق ثابت ہو جاتی ہے۔

یزید بن ہارون کی توثیق

اس لیے کہ اپنے زمانے کے لوگوں میں سب سے زیادہ عادل ابوشیبہ کو یزید بن ہارون محدث نے قرار دیا ہے، یحییٰ بن معین نے اس رائے سے اتفاق ظاہر کیا ہے ورنہ اصل قول کے قائل تو یزید بن ہارون ہیں اور ان سے ان کے خلاف کوئی دوسرا قول بھی نہیں مروی ہے، اس لیے یزید بن ہارون کے نزدیک تو بلاشبہ ابوشیبہ

عادل اور ثقہ ثابت ہوتے ہیں۔ رہ گیا غیر مقلدین کی طرف سے یزید بن ہارون کے بارے میں یہ الزام کہ وہ چونکہ ماتحت تھے اس لیے محض ابو شیبہ کو خوش کرنے کے لیے تعریف کر دی ہے، تو درحقیقت یہ غیر مقلدین کا یزید بن ہارون پر بہت بڑا حملہ ہے اگر ایسی ہی بات تھی تو محدثین کے نزدیک یزید بن ہارون پر جو جرحیں معمولی قسم کی کی گئی تھیں ان کو مسترد قرار دے کر بالاتفاق وہ ثقہ نہ تصور کیے جاتے، اس لیے کہ جو شخص کسی فاسق و فاجر اور غیر ثقہ کی توثیق کرتا ہو وہ خود ایک عظیم گناہ اور فتنہ کا سبب ہے جس کے بعد اس کی ثقاہت خود مشتبہ ہو جاتی ہے، اور مزید غور فرمائیے تو یہ ایک بہت بڑا یزید بن ہارون پر الزام ہے، اس لیے کہ اگر واقعی یزید بن ہارون کسی غلط اور فاسق آدمی کو ثقہ اور معتبر صرف اس لیے بتا سکتے تھے کہ وہ ان کا حاکم و قاضی ہے تو پھر اس وقت کے خلیفہ اور دوسرے بے شمار حکام کی بھی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے ان کو بھی یزید بن ہارون ثقہ اور معتبر قرار دے سکتے تھے اور ان کی تعریف و توثیق کر سکتے تھے۔ بالخصوص اس پہلو پر غور کرنے کے بعد غیر مقلدین کی یہ تنقید ایک بھیانک الزام بن جاتی ہے، جبکہ ہم محدثین کرام کی طرف سے یزید بن ہارون کے بارے میں یہ بھی پڑھتے ہیں کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے معاملہ میں بڑی عظیم شخصیت کے مالک تھے، جیسا کہ تہذیب التہذیب کے حوالہ سے یہ بات نقل بھی کی جا چکی ہے، بس کسی عظیم محدث اور زبردست داعی اور بے باک مبلغ شریعت پر اس سے بڑا الزام اور کیا ہوگا کہ اس کے متعلق یہ ثابت کیا جائے کہ وہ ظالموں کی حمایت اور جھوٹی تعریف عہدہ یا دنیاوی حرص و ہوس کی وجہ سے کر دیتا تھا۔ بنا بریں مولوی سلیمان صاحب مئوی کا ابو شیبہ کو ظالم کہنا یا یزید بن ہارون کے متعلق اس قسم کی باتیں کرنا انتہا درجہ بے باکی کی چیز ہے اور بلاشبہ یزید بن ہارون محدث کی توثیق کو مجروح کرنے کے مرادف ہے جو بالاتفاق محدثین کے نزدیک ایک ثابت شدہ حقیقت ہے۔ مولوی محمد سلیمان مئوی کی درج ذیل عبارتیں پڑھیے

اور محدثین کی نقل کردہ ان تمام باتوں کو سامنے رکھتے ہوئے حیرت واستعجاب کے ساتھ مولوی صاحب کی متعصبانہ ذہنیت کا مشاہدہ فرمایئے۔ لکھتے ہیں۔

"یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ابوشیبہ ظالم بھی تھا۔" (صلوٰۃ تراویح ص۲۱)

اس ابوشیبہ نے جو ستر بدری صحابہ کی شرکت کی روایت کی تھی ..... اس کا کذب تعمد کذب کے معنی میں ہے، نہ کہ سہو ونسیان کے معنی میں ہے (صلوٰۃ تراویح ص۲۳)

آگے چل کر مزید فرماتے ہیں۔ "ابوشیبہ تو عدل وانصاف کرنا اپنا فرض منصبی سمجھتا تھا ورنہ حکومت کی طرف سے معزولی کا حکم ہو جاتا، اور یہ بھی ایک بات بالکل ظاہر ہے کہ یزید بن ہارون ماتحت حاکم تھے اور ہر ماتحت حاکم اپنے حاکم کی مداحی میں رطب اللسان ہوا کرتا ہے، اس وجہ سے یزید نے ابوشیبہ کے عدل وانصاف کی تعریف کی ہے۔" (صلوٰۃ تراویح ص۲۱)

مولوی سلیمان صاحب کی اس عبارت سے معلوم ہوا کہ فی الواقع ابوشیبہ اپنے فرائض منصبی کو سمجھنے کی اہلیت رکھتے تھے اور شرعی ذمہ داریاں منصب قضا کی ان کے علم میں تھیں اور وہ ان کو کما حقہ ادا کرتے تھے، نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ اس وقت کی حکومت بھی اتنی تمیز رکھتی تھی کہ اس عہدہ کی ذمہ داریاں کیا ہیں اور اس کے لائق کون ہے ورنہ حکومت سے معزولی کے حکم کا خطرہ بھی بے معنی ہو جاتا ہے پس یزید بن ہارون نے جو تعریف وتوصیف کی ہے وہ اپنی جگہ بالکل درست ہے اور اس کو سامنے رکھتے ہوئے مولوی سلیمان صاحب کا ابوشیبہ کو ظالم کہنا بجائے خود اہل علم کے نزدیک ایک بہت بڑا ظلم ہے، نیز مولوی سلیمان صاحب کی یہ گہرافشانی بھی بے سود ہے کہ "قضا میں عدل وانصاف اور چیز ہے اور ائمہ محدثین کی جرح وتعدیل دیگر شے ہے۔ وبینہما بون بعید" (صلوٰۃ تراویح ص۲۱)

یہ تنقید اس لیے بے سود ہے کہ جو شخص بحیثیت قاضی ہونے کے شریعت کے مطلوب معیار پر پورا اترتا ہو وہ بہت بڑا محدث نہ سہی لیکن راوی ہونے کے لحاظ سے

قابل اعتماد اور ثقہ منزد ہوگا، اس لیے کہ روایت کے لیے محض عادل ہونا بھی کا
ہے، جبکہ قضا کی ذمہ داریوں کو صحیح طریقہ پر ادا کرنے کے لیے دوسری صلاحیتوں کا
بھی ناگزیر ہے۔ پھر یہاں یزید بن ہارون نے ابوشیبہ جو قاضی واسط تھے ان
تعریف میں قضا کے عہدہ کی نزاکت کے پیش نظر بطور حجت اس کو ذکر فرمایا ہے ورنہ
قاضی واسط کے بارے میں محدثانہ توثیق بھی کر چکے ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن جوزی
کتاب ،کتاب الاذکیار، میں یزید بن ہارون کا یہ بیان موجود ہے۔

اخبرنا یزید بن هارون قال ہمیں یزید بن ہارون نے بتایا وہ فرما
تقلد القضا بواسط رجل ثقة ہیں کہ واسط میں قضا کا عہدہ ایسے شخ
کثیر الحدیث (کتاب الاذکیار ص ٦٦) نے سنبھالا جو ثقہ اور کثیر الحدیث ہو

نہ صرف یہ کہ قاضی واسط کی اس جملہ میں صراحتہ" توثیق یزید بن ہارون نے
محدثانہ انداز میں کی ہے، بلکہ ان کا کثیر الحدیث اور ایک اچھے محدث ہونے
حیثیت سے تعارف کرا دیا ہے۔ ان وضاحتوں کے بعد ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ قا
واسط کا ثقہ اور معتبر ہونا آفتاب نصف النہار کی طرح روشن ہوگیا۔

امام احمد بن حنبل کی توثیق

تہذیب التہذیب کے حوالہ سے گذر چکا ہے کہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ
ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے متعلق فرمایا ہے۔

قال ابو طالب عن احمد ابو طالب نے امام احمد بن حنبل سے روای
منکر الحدیث قریب من کہتے ہوئے کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث۔
الحسن بن عمارة (تہذیب التہذیب ج ١ ص ١٤٥) اور حسن بن عمارہ کے درجہ کے قریب کا ہے
منکر الحدیث کا مطلب امام احمد بن حنبل کے نزدیک کیا ہوتا ہے، تفصیل کے ساتھ
یہ بحث گذر چکی ہے، اس جگہ منکر الحدیث کا مطلب یہ ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ

کی روایت ایسی ہوتی ہے، جس میں ان کا متابع نہیں ہوتا ہے اور وہ متفرد ہوتے ہیں، لیکن اولاً تو یہ بات ہی ضروری نہیں کہ ہر روایت ان کی ایسی ہی ہو، بہت سی روایات ان کی ایسی بھی ہیں جن میں ان کا کوئی نہ کوئی مؤید مل ہی جاتا ہے، شاید کوئی روایت اگر ان سے ایسی بھی ہو کہ جس میں وہ متفرد ہی ہوں تو محدثین کے مسلم ضابطے کے مطابق یہ بات راوی کے لیے کوئی عیب یا جرح کی بات نہیں ہے بلکہ الرفع و التکمیل میں تو اس چیز کی صراحت موجود ہے کہ تفرد ایک حیثیت سے صفت کمال ہے۔ بنابریں امام احمد بن حنبل نے اگر ابوشیبہ کو منکر الحدیث کہا ہے یا ان کے اعتماد پر مابعد کے لوگوں نے بھی یہ بات کہی ہے تو سب کی اصل بنیاد یہی ہوں کہ امام احمد بن حنبل کا یہی قول ہے، اس لیے سب کا مطلب یہی ہوگا کہ ابوشیبہ کی روایتوں میں تفرد ہوتا ہے۔ اور یہ بات نہ تو ثقاہت کے منافی ہے اور نہ ہی عیب میں شمار کرنے کے لائق کوئی چیز ہے۔ باقی دوسرا ٹکڑا امام احمد بن حنبل کے قول کا جو "قریب من الحسن بن عمارہ" ہے تو یہ جملہ صراحۃً توثیق کے ہی موقع پر بولا جاتا ہے چنانچہ محدثین کے استعمالات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس راوی پر جرح بھی کی گئی ہو اور وہ بہت زیادہ مجروح نہ ہو اور کچھ لوگوں نے اس کے متعلق اچھی رائے بھی ظاہر کی ہو تو ایسے ہی راوی کے متعلق یہ جملہ بولا جاتا ہے اور اس سے مقصود توثیق کے ساتھ ہی ساتھ یہ بتانا ہوتا ہے کہ راوی بہت زیادہ ضعیف نہیں ہے بلکہ یہ توثیق کے اس درجہ کا مستحق ہے جو بالکل آخری درجہ ہے اور جس کے بعد جرح اور ضعف کے درجات شروع ہو جاتے ہیں۔ گویا فی الجملہ کسی راوی کو مقبول بنانا ہوتا ہے تو ایسے موقع پر یہ جملہ کہا جاتا ہے۔ مثلاً عاصم بن ضمرہ ایک راوی ہیں جن کے متعلق جوزجانی نے کہا ہے۔

هو عندی قریب من الحارث (تہذیب التہذیب ج۱ ص۴۵)

وہ میرے نزدیک حارث کے قریب قریب ہے۔

اب دیکھیے کہ یہ جملہ جس راوی کے لیے استعمال کیا گیا ہے، محدثین کے نزدیک وہ کیا ہے؟ امام ابن حبان فرماتے ہیں۔

احسن حالاً من الحارث یعنی وہ حارث سے بہتر عالت میں ہے

معلوم ہوا کہ جس کے قریب بتلایا جاتا ہے وہ اس سے بہتر ہی ہوتا ہے۔
بنابریں اس جگہ مذکور جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ حسن بن عمارہ سے بہتر ہیں، مزید انھیں عاصم بن ضمرہ کے متعلق جن کو جوزجانی نے قریب من الحارث بتایا ہے، محدثین میں ثوری فرماتے ہیں۔

کنا نعرف فضل حدیث عاصم علی حدیث الحارث ہم عاصم کی حدیث کی افضلیت حارث کی حدیث کے مقابلہ میں خوب پہچانتے تھے۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں۔

اعلیٰ من الحارث عاصم بن ضمرہ حارث سے اعلیٰ درجے کے ہیں۔

عباس دوری یحییٰ بن معین سے نقل فرماتے ہیں۔

عن یحییٰ قدم عاصم علی الحارث۔ یحییٰ بن معین حارث پر عاصم کو مقدم رکھتے تھے۔

محدث ابن عمار فرماتے ہیں۔

عاصم اثبت من الحارث۔ عاصم بن ضمرہ حارث سے اثبت ہے

علی بن مدینی اور عجلی فرماتے ہیں ثقۃ بالکل ثقہ ہے، امام نسائی فرماتے ہیں لیس بہ بأس ان میں کوئی حرج نہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۴۵)

غور فرمائیے جس راوی کو جوزجانی نے قریب من الحارث کہا تھا، اسے بعض محدثین تو بالکل ثقہ ہی مانتے ہیں اور بعض حارث کے مقابلہ میں اعلیٰ افضل اور اثبت واقدم بتا رہے ہیں۔ اس سے واضح ہو گیا کہ یہ جملہ محدثین کے نزدیک توثیق ہی کے موقع پر بولا جاتا ہے اور جس سے قریب بتایا جاتا ہے اس کی نسبت

سے وہ بہت اعلیٰ اثبت اور افضل ہوتا ہے۔ بنا بریں اس جگہ ابو شیبہ حسن بن عمارہ سے بہت بہتر اور افضل واثبت ٹھہریں گے بلکہ بالکل ثقہ ہوں گے، اس لیے کہ حسن بن عمارہ کی تضعیف میں اگرچہ لوگوں کا اختلاف ہے لیکن بہت سے ان کی توثیق کرتے ہیں اور یہی صحیح بھی ہے، جیسا کہ محدث رامہرمزی کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے۔ تو پھر ان سے جو بہتر راوی ہے، اس کی توثیق کیوں نہ ثابت ہوگی۔ حسن بن عمارہ کی مندرجہ ذیل لوگوں نے توثیق کی ہے۔ عیسیٰ بن یونس کہتے ہیں۔

الحسن بن عمارۃ شیخ صالح — حسن بن عمارہ شیخ صالح ہیں۔

(تراجم الاحبار ص۲۸۵)

جریر بن عبد الحمید کہتے ہیں۔

ما ظننت انی اعیش الی دھر یحدث فیہ عن محمد بن اسحٰق ویسکت فیہ عن الحسن بن عمارۃ۔ (تراجم الاحبار ص۲۸۵)

میں یہ نہ جانتا تھا کہ مجھے ایسے زمانہ تک زندہ رہنا ہوگا جس میں لوگ محمد بن اسحٰق سے تو روایت لیتے ہیں لیکن حسن بن عمارہ سے گریز کرتے ہیں۔ (حالانکہ یہ محمد بن اسحاق سے بہتر ہیں)

عمر بن علی کہتے ہیں۔

رجل صالح صدوق، کثیر الخطاء (تراجم الاحبار ص۲۸۵)

حسن بن عمارہ نیک اور بہت سچے آدمی ہیں لیکن ان سے خطا بھی بہت ہوتی ہے۔

سفیان بن عیینہ سے حسن بن عمارہ کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے کہا۔

کان لہ فضل وغیرہ احفظ۔ حسن بن عمارہ صاحبِ فضل وکمال ہیں۔ لیکن دوسرے زیادہ حافظ ہیں۔

یعنی فضل وکمال اور قوتِ حفظ وغیرہ حسن بن عمارہ کے اندر تو موجود ہی ہے، لیکن ان سے بھی زیادہ دوسروں کے اندر یہ چیزیں پائی جاتی ہیں۔

ناظرین کرام ! ان حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حسن بن عمارہ بعض محدثین کے نزدیک ثقہ اور مقبول تھے، پس جو ان سے بہتر ہوگا اس کے ثقہ اور مقبول ہونے میں کیا شبہ رہ جاتا ہے، حالاں کہ حسن بن عمارہ پر بعض لوگوں کی طرف سے شدید قسم کی جرح کی گئی ہے، بلکہ بعض نے تو ان کی حدیثوں کو موضوع بتایا ہے، لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ حسن بن عمارہ بایں ہمہ اوصاف محدث راہہرمزی اور دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ اور قابل قبول ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ ابوشیبہ جو ان سے بدرجہا بہتر ہیں، ان کو ثقہ نہ مانا جائے۔ پس ان تفصیلات سے معلوم ہوگیا کہ امام احمد بن حنبل کے نزدیک ابوشیبہ کی توثیق ان پر کی گئی تمام جرحوں کے مقابلہ میں راجح ہے، یہی مطلب ہے قریب من الحسن بن عمارہ کا۔ اور ابوشیبہ کے لیے توثیق کا یہ معمولی درجہ تو امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق نکلتا ہے، ورنہ یزید بن ہارون کے قول سے ثابت ہوچکا ہے کہ ثقہ اور بالکل ثقہ ہیں۔

ابوشیبہ کے متعلق آخری جرح

ابوشیبہ پر جو جرحیں کی گئی ہیں ان میں ایک چیز وہ بھی ہے جس کو حافظ ابن حجر عسقلانی نے بالکل آخر میں ابن عدی کے حوالہ سے نقل کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ نے خود اس بات کا اقرار کیا ہے کہ میں نے حکم بن عتیبہ سے صرف ایک ہی روایت سنی ہے حالانکہ وہ حکم بن عتیبہ سے اس اقرار کے باوجود ایک سے زیادہ روایتیں نقل کرتے ہیں۔ ابن عدی کی یہ بات جس کو مختلف لوگوں نے نقل کیا ہے، یہ ہے۔

وقد ورد لہ عن الحکم احادیث ان کی حکم سے کئی حدیثیں ہیں حالانکہ

وقد قال عبد الرحمٰن بن معاویۃ عبدالرحمٰن بن معاویہ عتبی فرماتے ہیں کہ میں

لہ یہ قول احمد بن حنبل کی طرف ہی منسوب ہے۔ تراجم الاحبار ص۲۸۵

عتبی سمعت عمرو بن خالد — عمرو بن خالد الحرانی کو کہتے سنا ہے، وہ
الحرانی یقول سمعت اباشیبۃ — فرماتے تھے کہ خود میں نے ابوشیبہ سے سنا
یقول ما سمعت من الحکم — ہے وہ کہتے تھے کہ میں نے حکم سے صرف ایک
الا حدیثا واحداً — حدیث سنی ہے۔

(رکعات تراویح ص۱۱ بحوالہ میزان الاعتدال)

یعنی چوں کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ نے حکم سے صرف ایک ہی روایت سنی لیکن متعدد حدیثیں ان سے روایت کرتے ہیں، اس لیے غیر معتبر ہیں، حالاں کہ جرح تو اس لیے بھی قابل قبول نہیں ہے کہ اس روایت کی سند میں عبدالرحمن بن معاویہ العتبی ہیں جن کا کچھ پتہ نہیں کہ کون ہیں اور کیا ہیں۔ لہذا جب اصل جرح سرے سے ثابت نہیں ہوتی تو جواب کی ضرورت کیا رہ جائے گی، یہ عبدالرحمن معاویہ العتبی وہ راوی ہے کہ خود مولوی عبداللہ صاحب غازیپوری نے بھی مجہول لکھا ہے۔ چنانچہ اس روایت کو ابوشیبہ پر بطور جرح نقل کرنے کے بعد اپنی کتاب رکعات تراویح کے حاشیہ پر تحریر فرماتے ہیں۔

لعل الصواب التجیبی فانی — شاید کہ التجیبی صحیح ہے، اس لیے کہ میں
لم اجد احدا من اسمہ عبدالرحمن — نے کسی ایسے راوی کو نہ پایا جس کا نام
بن معاویہ نسبتہ العتبی۔ — عبدالرحمن بن معاویہ اور نسبت العتبی ہو۔

(حاشیہ رکعات تراویح ص۱۱)

مولوی عبداللہ غازیپوری کی فاش غلطی

تعجب ہے کہ اس جرح کے بنیادی راوی ہی جب مجہول العین تھے تو اس کو جرح کے باب میں لانے کی ضرورت ہی کیا تھی، بنابریں محض حنفیہ کی مخالفت میں ہر گری پڑی روایت کو قبول کرنے کے سوا اسے اور کیا کہا جا سکتا ہے

باقی رہا العتبی کے بجائے التجیبی کے درست ہونے کی بات: اولاً تو اس کا کوئی ثبوت ہونا چاہیے، ثانیاً یہ کسی طرح درست بھی نہیں ہوسکتا، اس لیے کہ عمرو بن خالد حرانی جن سے انھوں نے روایت کی ہے وہ بخاری کے شیوخ میں سے ہیں اور ان کا انتقال ۲۲۹ھ میں ہوا ہے۔ دیکھیے تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۲۵ اور عبدالرحمن بن معاویہ التجیبی جن کا نام مولوی عبداللہ غازی پوری بتاتے ہیں ان کے متعلق تہذیب التہذیب میں ہے۔

عبدالرحمن بن معاویہ بن حدیج الکندی

عبدالرحمن بن معاویہ بن حدیج التجیبی .... ان کا انتقال

الکندی التجیبی توفی سنۃ خمس ۹۵ھ میں ہوا ہے

وتسعین (تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۲۷۲)

غور فرمائیے عبدالرحمن بن معاویہ تجیبی تو عمرو بن خالد کے بہت پہلے ہی انتقال فرما چکے تھے۔ پھر وہ ان سے کس طرح روایت کریں گے، عبدالرحمن بن معاویہ تجیبی کے شیوخ میں عبداللہ بن عمر اور خود ان کے والد معاویہ بن حدیج ہیں جو صحیح قول کی بنیاد پر صحابی ہیں۔ اور جن کا انتقال ۵۰ھ میں ہوا ہے، اس لیے واضح ہوگیا کہ عمرو بن خالد حرانی سے روایت کرنے والے تجیبی نہیں ہیں کیوں کہ وہ عمرو بن خالد سے اقدم ہیں اور ان کا انتقال بھی بہت پہلے ہوچکا ہے۔ بلکہ عمرو بن خالد حرانی سے روایت کرنے والے عبدالرحمن بن معاویہ العتبی ہیں جو تجیبی کے علاوہ دوسرے ہیں اور وہ مجہول العین والحال ہیں جیسا کہ خود غازیپوری صاحب کو بھی اقرار ہے، اس لیے تجیبی بتانا غازیپوری صاحب کی فاش غلطی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر بفرض محال یہ عبدالرحمن بن معاویہ تجیبی ہی ہوں یا العتبی ثقہ اور معتبر ہوں تو بھی اس سے ابوشیبہ مجروح نہیں ہوسکتے۔ اس لیے کہ اگر یہ چیز درست مان لی جائے کہ ابوشیبہ نے حکم سے صرف ایک روایت سنی تھی تو اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ حکم کی کتاب سے بھی انھوں نے صرف ایک روایت حفظ

لی تھی، ہوسکتا ہے کہ زبانی تو صرف ایک ہی روایت سنی ہو لیکن کتاب سے متعدد روایتیں حکم سے انھوں نے روایت کی ہوں۔ جیسا کہ حسن بن عمارہ کے متعلق بھی ایسا ہی ثابت ہے

قال ایوب بن سوید الرملی کان شعبة یقول ان الحکم لم یحدث عن یحیی الجزار الا ثلثه احادیث والحسن بن عمارة یحدث فیه احادیث کثیرة قال فقلت للحسن بن عمارة فی ذلک فقال ان الحکم اعطانی حدیثه عن یحیی فی کتاب فحفظته۔

ایوب بن سوید الرملی فرماتے ہیں، شعبہ کہتے تھے کہ حکم نے یحیٰی جزار سے صرف تین حدیثیں روایت کی ہیں لیکن حسن بن عمارہ (بواسطہ حکم) ان سے بہت سی حدیثیں روایت کرتے ہیں، ایوب بن سوید الرملی کہتے ہیں پس میں نے حسن بن عمارہ سے یہ دریافت کیا تو انھوں نے بتایا کہ حکم نے مجھے یحیٰی سے اپنی روایتیں ایک کتاب میں دیدی تھیں جس کو میں نے حفظ کر لیا ہے

(تراجم الاحبار ص ۲۸۵)

ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے استاد حکم بن عتیبہ پر بھی یہ جرح کی گئی ہیں کہ انھوں نے اپنے شیخ مقسم سے صرف چار یا پانچ حدیثیں سنی ہیں، لیکن اس تعداد سے زیادہ وہ مقسم سے روایت کرتے ہیں، دیکھیے تہذیب التہذیب ج۲ ص ۲۸۹۔ لیکن اس جرح کے باوجود حکم بن عتیبہ بالاتفاق ثقہ شمار ہوتے ہیں اور کسی نے بھی اس جرح کی وجہ سے ان کو ضعیف نہیں بتایا جیسا کہ خود حافظ ابن حجر نے اس جرح کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرمایا ہے کہ یہ جرح قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ اس کا جواب یہ ہے۔

وقال احمد وغیره لم یسمع الحکم حدیث مقسم کتاب الا خمسة

امام احمد وغیرہ نے فرمایا ہے کہ حکم نے (مقسم سے) سماعت نہیں کی ہے مقسم کی روایت کتاب

---

۱ اس واقعہ سے جہاں یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ ابوشیبہ نے حکم سے سماعاً اگرچہ صرف ایک روایت لی تھی لیکن کتاب کے ذریعہ بہت سی روایتوں کا لینا ثابت و ممکن ہو جاتا ہے، اسی طرح اس واقعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ شعبہ کسی کی تکذیب کے معاملہ میں جلد باز تھے۔

احادیث۔ (تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۱) سے حکم نے لی ہے سوائے پانچ حدیثوں کے

(تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۴۳۴ و تراجم الاحبار ص ۲۸۵)

یعنی حکم نے مقسم سے سماعاً صرف پانچ حدیثیں لی ہیں لیکن کتابت کے ذریعہ مقسم کی روایتیں حکم کو اس سے زیادہ پہونچی ہیں اور کتابت ہی کے ذریعہ لی ہوئی روایتیں وہ مقسم سے بیان فرماتے ہیں جس کی وجہ سے چار پانچ سے زیادہ ان کی روایتوں کی تعداد ہو جاتی ہے۔ بنابریں اس سے ان پر کوئی جرح نہیں قائم کی جا سکتی ہے، حافظ ابن حجر وغیرہ کے اس جواب سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ پر کی گئی یہ جرح بے اعتبار اور بالکل ساقط ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کی جرح دوسرے ثقہ راویوں پر بھی کی گئی ہے اور اس کا یہی جواب دیکر رد کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ ہر صاحب انصاف کے نزدیک ہماری اس طویل بحث و تحقیق کے سامنے آجانے کے بعد ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کا ثقہ اور معتبر ہونا واضح ہو چکا ہو گا۔ اور یہ درازنفسی اطمینان قلب کا باعث ثابت ہوگی لیکن اس کے باوجود ہم مزید اطمینان و یقین کے لیے بعض اکابر علماء کرام کی تصریحات بھی نقل کر دیتے ہیں کہ تراویح کی بیس رکعتوں سے متعلق ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی یہ روایت حسن یا صحیح تسلیم کی گئی ہے۔

علامہ عبدالعلی بحرالعلوم نے اس روایت کو صحیح فرمایا ہے

ومواظبة الصحابة علیٰ عشرین قرینة صحة هٰذه الروایة

صحابۂ کرام کا بیس رکعت پر مواظبت کرنا اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔

(رسائل الارکان ص ۱۳۸)

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے ابوشیبہ کی اس روایت کو سالم تحریر فرمایا ہے

چنانچہ شاہ عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کے معمولی ضعف کو صحابہ کے تعامل سے دور فرماتے ہوئے اس روایت کو سالم و درست فرماتے ہیں اور امام بیہقی کی تردید کرتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں۔

امام بیہقی این روایت را ضعیف تر نمودہ بعلت آنکہ راوی این حدیث جد ابی بکر بن شیبہ کہ ابوشیبہ است، حالانکہ ابوشیبہ جد ابوبکر بن شیبہ آنقدر ضعف ندارد کہ روایت او را مطروح مطلق ساختہ شود آری، اگر معارض او حدیث می بود ساقط می شود و آنچہ مروی شدہ، ماکان یزید فی رمضان ولا غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ، مراد از آں نماز تہجد است کہ در رمضان وغیرہ برابر بود و آنرا صلوۃ اللیل می گفتند اما تراویح غیر آنست کہ در عرف شاں بقیام رمضان مسمی می بود چنانچہ دلالت کند بر آں حدیث اجتہاد از مسلم۔

امام بیہقی نے اس روایت کو بہت زیادہ ضعیف دکھانے کی کوشش کی ہے جس کی وجہ امام بیہقی کے نزدیک یہ ہے کہ اس کا ایک راوی امام ابوبکر بن شیبہ کا دادا (ابراہیم بن عثمان) ابوشیبہ ہے حالانکہ اس کے اندر اتنا ضعف نہیں پایا جاتا کہ اس کی روایت کو بالکل مردود سمجھا جائے البتہ اگر اس کے خلاف کوئی صحیح حدیث ہوتی تو یہ روایت ساقط ہو جاتی (لیکن یہاں یہ صورت نہیں ہے) اور وہ جو مروی ہے کہ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زائد نہ پڑھتے تھے تو اس سے مراد تہجد کی نماز ہے جو رمضان اور غیر رمضان میں برابر تھی اور اس کو صحابہ کرام صلوٰۃ اللیل کہا کرتے تھے

وقد سبق ان ماتوھم معارضا له اعنی حدیث ابی سلمة المتقدم مذکرہ لیس معارضا له بالحقیقة ۔ فبقی سالما وقد تأید بفعل الصحابہ	لیکن تراویح تو اس کے علاوہ ایک الگ نماز ہے جو صحابہ کے عرف میں قیام رمضان کے نام سے مشہور تھی جیسا کہ اس بات کی دلیل مسلم کی روایت میں موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم (رمضان یا اس کے آخری عشرہ میں) زیادہ عبادت کیا کرتے تھے۔
(فتاوی عزیزی جلد اول صفحہ ۱۲۰۰۱۹)	(اس سے واضح ہے کہ رمضان میں دوسرے دنوں سے عبادت زیادہ تھی اگر تہجد کی ہی مقدار ہوتی تو زیادتی کے کیا معنی ہوتے۔

شیخ عبد العزیز دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کا اس روایت کو بخاری کی روایت کے مقابلہ میں سالم فرمانا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک ضعیف نہیں ہے ورنہ ضعیف روایت کو وہ سالم نہ فرماتے۔ بلکہ اس ضعف کو جو سند کے اندر ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی وجہ سے بیہقی وغیرہ نے ظاہر کیا تھا شاہ صاحب نے رد کر دیا اور مزید صحابہ کے عمل سے سند کے ضعف کو کالعدم قرار دیا جس کا مطلب یہی ہوا کہ اس روایت کا درجہ کم از کم شاہ صاحب کے نزدیک سند کے لحاظ سے حسن لذاتہ کا ہے جو فعل صحابہ سے مؤید ہو جانے کے بعد صحیح کے درجہ کو پہونچ جاتا ہے۔

اس روایت کو مولٰینا ادریس صاحب کاندھلوی نے بھی صحیح کہا ہے۔ چنانچہ اس روایت کو دوسرے علماء کرام نے بھی تعامل یا اجماع یا تلقی بالقبول کی وجہ سے صحیح تسلیم کیا ہے اور وہ معمولی ضعف جو ایک راوی کی وجہ

سے تھا اس کو ناقابلِ اعتبار سمجھا ہے۔ علامہ محمد ادریس صاحب کاندھلوی فرماتے ہیں :۔

اعلم ان الحديث الذي رواه ابن عباس في عشرين ركعة الذي ضعفه ائمة الحديث هو صحيح عند هذا العبد الضعيف عفا الله عنه لما ذكر العلامة السيوطي رحمه الله تعالى في التدريب قال بعضهم يحكم للحديث بالصحة اذا تلقاه الناس بالقبول وان لم يكن له اسناد صحيح وقال ابن عبد البر في الاستذكار لما حكى عن الترمذي ان البخاري صحح حديث البحر هو الطهور ماءه واهل الحديث لا يصححون مثل اسناده لكن الحديث عندي صحيح لتلقي العلماء بالقبول وقال في التمهيد روى عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم الدينار اربعة وعشرون قيراطا قال وفي قول جماعة العلماء واجماع

خوب سمجھ لو جو حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیس رکعت کے متعلق روایت کی ہے اور جس کو ائمہ حدیث نے ضعیف کہا ہے وہ حدیث اس بندۂ عاجز کے نزدیک اس اصول کی بنیاد پر صحیح ہے جس کو علامہ سیوطی علیہ الرحمہ نے (اپنی کتاب) تدریب میں ذکر فرمایا ہے کہ بعض محدثین حدیث کو صحیح تسلیم کر لیتے ہیں جبکہ لوگوں نے اس کو قبول کر لیا ہو اگرچہ اس کی کوئی صحیح سند نہ ہو اور علامہ ابن عبد البر نے استذکار کے اندر ترمذی سے امام بخاری کا یہ واقعہ نقل فرمانے کے بعد کہ بخاری نے حدیث البحر ہو الطہور ماءہ کو صحیح بتایا ہے، باوجودیکہ اہل حدیث اس قسم کی سند کو صحیح تسلیم نہیں فرماتے ہیں لیکن یہ حدیث میرے نزدیک علماء کے تلقی بالقبول کی وجہ سے صحیح ہے اور علامہ ابن عبد البر اپنی کتاب تمہید میں لکھتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ دینار چوبیس قیراط کا ہوتا ہے، اس کے بعد علامہ

الناس على معناه غنى عن
اسناده ونقل مثل ذلك
عن ابن المبارك والاستاذ
ابى اسحٰق الاسفرائینی انتهى
فاذا كان الحديث يصح
بتلقى العلماء والصالحين،
فكيف لا يصح بتلقى الخلفاء
الراشدين وسائر الصحابة
والتابعين وجمهور الائمة
المجتهدين وما راٰه المومنون
حسنا فهو عند الله حسن
لحديث ابن عباس فى عشرين
الذى تلقاه الخلفاء الراشدون
والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذى
استقر عليه الامر فى سائر
البلدان والامصار احق
بالتصحيح من حديث البحر
واجدر بالتحسين من
حديث الدينار التعليق الصبيح
(ج ٢ ص ١٠٥)

بن عبدالبر فرماتے ہیں علماء کی ایک جماعت
کے قائل ہو جانے اور لوگوں کے اس روایت
کے مضمون پر اجماع کر لینے کے بعد اس کی
سند کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح کا
قول عبداللہ بن مبارک اور استاذ ابو اسحٰق
اسفرائینی سے بھی منقول ہے، انتہی۔
پس جب حدیث علماء و صالحین کے قبول
کر لینے سے صحیح ہو سکتی ہے تو خلفاء راشدین
اور جملہ صحابہ کرام تابعین جمہور امت
اور ائمہ مجتہدین کے قبول کرنے سے کیوں
صحیح نہ ہو گی۔ (جبکہ ایک حدیث میں اس
کے متعلق ہے۔) کہ جس بات کو (یہ) مومنین
پسند فرمالیں وہ چیز خدا کے نزدیک پسند
یدہ ہے۔ بنابریں حضرت ابن عباس
کی بیس رکعت والی روایت جس کو
خلفاء راشدین اور مہاجرین و انصار
میں سے سابقین اولین نے قبول کر لیا
ہے اور تمام ممالک اور جملہ بلاد مسلمین
میں جس پر امر مستقر ہو چکا ہے وہ حدیث
البحر سے زیادہ صحیح ہونے کی مستحق ہے اور
حدیث دینار سے حسن کہلانے کی زیادہ حقدار
ہے۔

یہ روایت بخاری و ترمذی و دیگر ائمہ کے اصول پر بھی صحیح ہے

اس اقتباس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ بیس رکعت تراویح والی روایت امام بخاری اور امام ترمذی، علامہ سیوطی اور علامہ ابن عبدالبر رحمہم اللہ کے مسلمہ اصول کی روشنی میں صحیح ہے اور ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ امت کے ہر گروہ اور ہر طبقہ میں اسی پر عمل ہوتا رہا ہے اور صحابہ کرام سے لے کر آج تک دنیا کے ہر گوشہ میں بلا رد و انکار قبول کیا گیا ہے، پس اب کسی کے لیے یہ کہنا روا نہیں ہے کہ اس حدیث کی تصحیح صرف گنتی کے چند علماء احناف نے ہی کی ہے، محدثین اور دیگر علماء کے نزدیک یہ حدیث درست نہیں ہے، اس لیے کہ جملہ علماء امت کا اس پر عمل کرنا اور بلا اختلاف تمام ائمہ دین اور جمہور امت کا تعامل و توارث جو دور صحابہ سے آج تک ہے، اس کی روشنی میں محدثین کے مسلمہ اصول کے مطابق یہ روایت صحیح ہے، پس اگر اس کی سند میں کچھ ضعف ہو تو بھی اس کو صحیح مانا جائے گا جیسا کہ امام بخاری اور امام ترمذی، علامہ سیوطی اور علامہ ابن عبدالبر وغیرہم کی تصریح سے واضح ہوتا ہے۔ بنا بریں صرف اسی ایک حوالہ سے معلوم ہو گیا کہ یہ روایت اکثر محدثین کے نزدیک بھی اصولِ حدیث کی روشنی میں صحیح ہے۔

علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے اس کو صحیح لکھا ہے

علامہ ابن ہمام حنفی نے[1] فتح القدیر میں اس روایت کو ابراہیم بن عثمان

---

[1] علامہ ابن ہمام نے تراویح کے مسئلہ میں جمہور احناف کے خلاف ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ اس کی آٹھ رکعت سنت اور باقی رکعتیں مستحب ہیں، لیکن یہ ان کی ذاتی رائے ہے اور جمہور احناف کے نزدیک قابلِ قبول نہیں ہے، چنانچہ اس کی علامہ شامی نے منحۃ الخالق کی منقولہ عبارت کے آخری ٹکڑے الاجماع علی سنیتہا من غیر تفصیل میں تردید فرما دی ہے۔ اور علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے حاشیہ ہدایہ ج اول ص ۱۳۱ میں حضرت نانوتوی علیہ الرحمہ نے مصابیح التراویح

(باقی اگلے صفحہ پر)

ابو شیبہ کی وجہ سے ضعیف لکھا تھا نیز صحیح بخاری کی حدیث عائشہ کے معارض ہونے کی وجہ سے ساقط بتایا تھا، ان دونوں باتوں کو نقل فرمانے کے بعد علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ نے ابن ہمام کی تردید اس طرح فرمائی ہے۔

قال فی الفتح واما ماروی ابن ابی شیبة فی مصنفه والطبرانی و عند البیهقی من حدیث ابن عباس انه صلی الله علیه وسلم کان یصلی فی رمضان عشرین رکعة سوی الوتر فضعیف بابی شیبة ابراهیم بن عثمان جد الامام ابی بکر بن ابی شیبة متفق علی ضعفه مع مخالفته للصحیح ـ

فتح القدیر میں ابن ہمام نے فرمایا کہ جو روایت ابن ابی شیبہ کی مصنف میں اور طبرانی میں ہے، اور بیہقی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں وتر کے علاوہ بیس رکعت پڑھتے تھے تو وہ ابراہیم بن ابو شیبہ جو امام ابوبکر شیبہ کے دادا ہیں ان کی وجہ سے ضعیف ہے اس لیے کہ ان کے ضعف پر اتفاق ہے اس کے علاوہ وہ صحیح بخاری کی روایت کے خلاف بھی ہے۔

قلت اما مخالفته للصحیح فقد یجاب عنها بان ما فی الصحیح مبنی علی ماهو الغالب من احواله صلی الله علیه وسلم وهذا کان لیلتین فقط ثم ترکه علیه السلام فلذا لم تذکره

میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی روایت کے مخالف ہونے کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جو صحیح بخاری میں ہے وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اکثری معمول ہے اور اس روایت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا

بقیہ گزشتہ صفحہ کا:- میں نیز علامہ یوسف بنوری علیہ الرحمہ معارف السنن ج ۶ ص ۲۲۵ و ۲۲۶ پر رد بلیغ فرماتے ہوئے اس کا ناقابل اعتبار ہونا اس طرح واضح فرماتے ہیں۔
وهذا قول لم یقل به احد ۔ یہ ایسا قول ہے جس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

لعائشة رضی الله عنها واما ضعيف الحديث بمن ذكر فقد قال انه اعتضد بما من نقل الاجماع على سنيتها من غير تفصيل۔

(منحۃ الخالق حاشیہ بحر الرائق ج ۲ ص ۶۶)

عمل صرف دو راتوں کا ہے، پھر حضورؐ نے اس کو ترک فرما دیا تھا، یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اس کا ذکر نہ فرمایا۔ پس دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، باقی رہی بات مذکورہ راوی کی وجہ سے حدیث کو ضعیف کہنے کی تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ تراویح کی بیس رکعتوں کے بلا تفریق سنیت پر جو اجماع پہلے نقل کیا جا چکا ہے، اس کے ذریعہ حدیث قوت پالینے کی وجہ سے صحیح ہو جاتی ہے۔

ناظرین کرام! آپ نے دیکھا کہ بیس رکعت تراویح کی یہ روایت اکثر محدثین اور جمہور امت اور جملہ اکابر علماء کے نزدیک ان کے اصول کی روشنی میں صحیح ہے، اگرچہ اس کی سند میں ان کے نزدیک کچھ ضعف بھی تھا، تو ان کے ہی اصول سے وہ ضعف بھی دور ہو جاتا ہے اور اس کمزوری کا تعامل صحابہ اور توارث عملی کے ذریعہ ازالہ ہو جاتا ہے، لیکن یہ بھی اس صورت میں ہوگا جبکہ ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ سند میں ابراہیم بن عثمان ابو شیبہ کی وجہ سے کچھ ضعف ہے، جیسا کہ شاہ عبد العزیز علیہ محدث دہلوی، علامہ شامی، مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی رحمہم اللہ نے تحریر فرمایا ہے اگرچہ ہماری گزشتہ تفصیلی تحقیق کے سامنے آجانے کے بعد سرے سے یہ بات ہی غلط

شیخ عبد الحق محدث دہلوی علیہ الرحمہ اپنی کتاب "فتح المنان" میں فرماتے ہیں
الظاهر انه ثبت عندهم صلوٰة النبی صلی الله علیه وسلم عشرين ركعة كما جاء فى حديث ابن عباس فاختاره عمرؓ (از فتاوی رحیمیہ)
ج ۱ ص ۳۳۷

ہے کہ ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ میں کسی طرح کا ضعف ہے، بلکہ ہماری پیش کردہ تحقیق کے
بعد تو یہ روایت خود اپنی سند کے لحاظ سے بھی کم از کم حسن لذاتہٖ کا درجہ رکھتی ہے، جس کے
تعامل صحابہ اور توارث سے مؤید ہو جانے کے بعد درجہ صحیح کو پہونچ جانے میں کسی
ادنیٰ شبہ کی گنجائش بھی نہیں رہ جاتی ہے۔ بہر حال سند کے اس ضعف کو تسلیم کر
لینے کے بعد بھی تعاملِ صحابہ اور توارثِ امت کی وجہ سے اس روایت کو اصول
حدیث کی روشنی میں صحیح یا حسن کا درجہ دینا ہوگا، جیسا کہ مذکور ہوا اگر تعامل و توارث
کے علاوہ ایک دوسرا طریقہ اصولِ حدیث کی روشنی میں اس ضعف کو تسلیم کر لینے کے
باوجود روایت کو حسن یا صحیح بتلانے کا یہ ہے کہ اس سند کے علاوہ دوسری سند سے بھی
روایت وارد ہے، اگرچہ دوسری سند میں بھی ضعف ہی ہے۔ لیکن چوں کہ تعدد طرق
بعد انجبار ہو جاتا ہے اور وہ حدیث صحیح نہیں تو کم از کم حسن کے درجہ کو پہونچ جاتی
ہے۔ اس لیے بحیثیت مجموعی بیس رکعت تراویح کی روایت صحیح یا حسن ہوگی۔
دوسری روایت جس میں بیس رکعت تراویح کا تذکرہ ہے، یہ ہے علامہ عبد الحی فرنگی محلی
علیہ الرحمہ اپنی کتاب تحفۃ الاخیار فی احیار سنۃ سید الابرار ص ۱۹۷ پر بیہقی
بحوالہ ابن حجر مکی یہ روایت نقل فرماتے ہیں۔

صلی بھم عشرین رکعۃ بعشر تسلیمات و لم یخرج فی الثالثہ	حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان (صحابہ) کرام) کو بیس رکعت نماز دو رات دس سلاموں کے ساتھ پڑھائی لیکن تیسری رات تشریف نہ لائے

اگرچہ علامہ عبد الحی رحمۃ اللہ نے اس روایت کا ضعیف ہونا ذکر کیا ہے لیکن
اس سے میرے مدعا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ یہ امر ظاہر ہے کہ حدیث ابن عباس
کے علاوہ یہ ایک دوسری روایت ہے پس اگر ضعیف بھی ہو تو تعدد طرق کا فائدہ بہر حال
اس سے حاصل ہے جو ہمارا مدعا ہے، یہ بات کہ یہ حدیث ابن عباس کے علاوہ ہے

اس سے بھی ظاہر ہے کہ حضرت ملا علی قاری علیہ الرحمہ نے دونوں روایتوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرکے دونوں کو ضعیف لکھا ہے جس سے ظاہر ہے کہ دونوں دو روایتیں ہیں پس تعدد طرق جو اس سے مطلوب ہے اس کا موجود ہونا اظہر من الشمس ہو جاتا ہے ملا علی قاری علیہ الرحمہ کی عبارت یہ ہے

بیس رکعت تراویح کی دوسری مرفوع روایت

وقال ابن حجر وقول بعض ائمتنا انه صلی بالناس عشرین رکعة لعله اخذه مما فی مصنف ابن ابی شیبة انه علیه الصلوٰة والسلام کان یصلی فی رمضان عشرین رکعة سوی الوتر و مما رواه البیهقی انه صلی بهم عشرین رکعة عشر تسلیمات لیلتین ولم یخرج فی الثالثة لکن الروایتان ضعیفتان ۔ (مرقاۃ دوم ص ۱۷۵)

اور ابن حجر مکی نے فرمایا کہ ہمارے بعض ائمہ کا یہ قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا ہے (شاید ہمارے ائمہ نے اس بات کو) اس روایت سے اخذ کیا ہو جو مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں وتر کے علاوہ بیس رکعت پڑھا کرتے تھے اور (شاید) اس حدیث سے اخذ کیا ہو جس کو بیہقی نے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو دو رات میں بیس رکعت دس سلام کے ساتھ پڑھائی تھی اور تیسری رات تشریف نہ لائے تھے ۔ لیکن یہ دونوں روایتیں ضعیف ہیں ۔

بیس رکعت تراویح کی تیسری مرفوع روایت

حافظ ابن حجر عسقلانی کے حوالہ سے علامہ سیوطی رحمۃ اللہ علیہ نقل فرماتے ہیں ۔

رأيت في تخريج أحاديث الشيخ الكبير شيخ الاسلام ابن حجر ما نصه قول الرافعي انه صلى الله عليه وسلم صلى بالناس عشرين ركعة ليلتين فلما كان في الليلة الثالثة اجتمع الناس فلم يخرج اليهم، ثم قال من الغد خشيت ان تفرض عليكم فلا تطيقونها۔ (مصابیح مطبوعہ امرتسر ص)

پھر میں نے تخریج احادیث شیخ کبیر عا[لم] ابن حجر عسقلانی کو دیکھا تو اس میں الخو[د] امام رافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ نبی کر[یم] صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرا[م] کو دونوں راتوں میں بیس رکعتیں پڑھا[ئیں] جب تیسری رات ہوئی تو صحابہ پھر جمع ہ[وئے] لیکن پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے قدم نہ فرمایا، پھر دوسرے دن فرمایا کہ مجھے خطرہ محسوس ہوا کہ کہیں یہ نماز بھی تم پر فر[ض] نہ ہو جائے۔ اور پھر اس کی طاقت نہ ر[کھو]

علامہ سیوطی نے مصابیح رسالہ خاص تراویح کی رکعتوں سے متعلق حدیثوں
بحث کے مسئلہ میں ہی تصنیف فرمایا ہے اور ان روایتوں کی سند کے سلسلہ میں بحث
فرمائی ہے۔ غور کرنے کی بات ہے وہ اس روایت کو بحوالہ ابن حجر نقل فرمانے کے بعد
اس کی سند کے سلسلہ میں نہ کوئی بحث کرتے ہیں اور نہ ہی یہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت
موضوع ہے یا ضعیف یا ناقابل اعتبار ہے اس کا کم سے کم مطلب یہ ہوا کہ علامہ
کے نزدیک یہ روایت موضوع نہیں ہے۔ ورنہ وہ دیدہ و دانستہ موضوع رو[ایت]
کو بلا تصریح وضع ذکر نہ فرماتے اور محدثین کی جماعت میں کسی نے اس روایت کے
موضوع ہونے کی تصریح نہیں فرمائی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ نے
یہ روایت تلخیص الحبیر فی تخریج الاحادیث الرافعی الکبیر ج ۱ ص ۱۱۹ پر نقل
فرمانے کے بعد تصریح فرمایا ہے۔

متفق على صحته من حديث عائشة دون عدد الركعات

رکعت کی تعداد کے سوا اس حدیث [کی] صحت پر جملہ محدثین متفق ہیں، کیوں کہ

عائشہ رض کی حدیث سے یہ بات ثابت ہے

حافظ ابن حجر کی اس وضاحت سے بھی معلوم ہوا کہ خود رکعت کی تعداد کے سلسلہ
مذکور حدیث موضوع نہیں ہے' ورنہ اس کا موضوع ہونا ضرور ذکر فرماتے اور اس طرح
خموش نہ گزر جاتے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے رکعت کی
تعداد کے سلسلہ میں اس روایت کی تصحیح نہ فرمائی، جس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت
ان کے نزدیک صحیح بھی نہیں ہے، لیکن اس سے میرے مدعا پر کوئی فرق نہیں پڑتا اس
لئے کہ یہ روایت جب نہ صحیح ہو اور نہ موضوع تو لامحالہ کم سے کم درجہ اس کے لئے ضعیف
ماننا پڑے گا، پس اس روایت سے بھی تعدد طرق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے جو ہمارا
مدعا ہے۔ یہ روایت دوسرے اکابر علماء نے بھی نقل کی ہے، چنانچہ علامہ اکمل الدین
محمد بن محمود بابرتی متوفی ۷۸۶ھ شرح العنایہ علی الہدایہ ج اول مع فتح القدیر
ص ۳۶۷، ۳۶۸ پر تحریر فرماتے ہیں۔

روی انہ صلی اللہ علیہ وسلم	روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
خرج لیلۃ من لیالی رمضان	علیہ وسلم رمضان کی کسی رات میں باہر
فصلی عشرین رکعۃ فلما کانت	تشریف لائے اور آپ نے بیس رکعت
اللیلۃ الثانیۃ اجتمع الناس	نماز پڑھی، پھر جب دوسری رات آئی
فخرج وصلی بھم عشرین رکعۃ	تو لوگ جمع ہو گئے اور آپ نے تشریف لا کر
فلما کانت اللیلۃ الثالثۃ کثر	ان کو بیس رکعت نماز پڑھائی۔ لیکن
الناس فلم یخرج علیہ الصلوٰۃ	جب تیسری رات ہوئی اور لوگ کثیر تعداد
والسلام وقال عرفت	میں جمع ہو گئے تو آپ باہر تشریف نہ
اجتماعکم ولکنی خشیت ان	لائے اور آپ نے (دوسرے دن) فرمایا
تکتب علیکم۔	مجھے تمھارا جمع ہونا معلوم تھا لیکن اس بات

شرح العنایہ مع فتح القدیر ج ا ص ۳۶۸) کا اندیشہ ہوا کہ کہیں تم پر (یہ نماز) فرض نہ کر دی جائے۔

غیر مقلدین کا اصول حدیث سے تیسرا انحراف

اس روایت کا تذکرہ کفایہ شرح ہدایہ الحاوی اور اللامع الدکلوی شرح البخاری میں بھی موجود ہے، دیکھیے فتاوی رحیمیہ ج اول ص ۲۹۰ ۔ پس یہ تیسری مرفوع روایت بیس رکعت تراویح کے متعلق ہے، جس کے متعلق زیادہ سے زیادہ ضعیف کا درجہ تجویز کیا جا سکتا ہے، لیکن ضعیف روایتیں جب تعدد طرق سے روایت کی گئی ہوں تو اصولِ حدیث کی روشنی میں ان کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ اور وہ بالاتفاق قابل احتجاج ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اپنے مشہور اصولِ حدیث سے متعلق رسالہ مقدمہ مشکوٰۃ ص ۶ پر تحریر فرماتے ہیں۔

الاحتجاج فی الاحکام بالخبر الصحیح مجمع علیہ وکذلک بالحسن لذاتہ عند عامۃ العلماء وھو ملحق بالصحیح فی باب الاحتجاج وان کان دونہ فی المرتبۃ والحدیث الضعیف بلغ بتعدد الطرق مرتبۃ الحسن لغیرہ ایضاً مجمع وما اشتہر ان الحدیث الضعیف معتبر فی فضائل الاعمال لا فی غیرھا المراد مفرداتہ لا مجموعھا لانہ داخل فی الحسن لا فی الضعیف صرح بہ الائمۃ۔ (مقدمہ مشکوٰۃ ص ۶)

حدیث صحیح سے استدلال متفق علیہ ہے، اسی طرح حسن لذاتہ سے بھی جمہور علماء کے نزدیک احتجاج درست ہے اور وہ احتجاج کے معاملہ میں صحیح کے ساتھ ملحق ہے، اگرچہ اس کا درجہ صحیح سے کم ہے۔ اور ضعیف حدیث جو تعدد طرق کے ذریعہ حسن لغیرہ کے درجہ کو پہونچ جاتی ہے، اس سے بھی استدلال کرنا متفق علیہ ہے اور یہ جو مشہور ہے کہ ضعیف حدیثیں صرف فضائل میں قابل قبول ہیں، ان کے سوا دوسرے مواقع پر نا قابل قبول ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ الگ الگ ہر ضعیف حدیث کا یہ حکم ہے نہ کہ ان سب کے مجموعہ کا یہ حکم ہے کیونکہ

بحیثیت مجموعی تو وہ حسن میں داخل ہے نہ کہ
ضعیف میں جیسا کہ اس امر کی ائمۂ حدیث نے
تصریح فرمادی ہے۔

سند میں ضعف کبھی راوی کے مجہول یا مستور ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور
کبھی حفظ کی خرابی کے سبب سے ہوتا ہے اور کبھی ارسال اور تدلیس کے سبب ہوتا ہے لیکن
جب اس قسم کی سند میں تعدد ہو جائے تو بالاتفاق جملہ محدثین کے نزدیک یہ روایت قابل
قبول ہو جاتی ہے، اگرچہ الگ الگ ہر حدیث ضعیف اور ناقابل استدلال تھی، مگر
مجموعی حیثیت سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے اور اس میں اتنی قوت ہو جاتی ہے
کہ اس سے استدلال کیا جا سکے چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ومتى توبع سيئ الحفظ بمعتبر كأن
يكون فوقه او مثله لا
دونه وكذا المختلط الذي
لم يتميز والمستور والاسناد
المرسل وكذا المدلس اذا لم يعرف
المحذوف منه صار حديثهم
حسنا لا لذاته بل وصفه
بذلك باعتبار المجموع ....
. . . . . .
دل ذلك على ان الحديث
محفوظ فارتقى من درجة
المتوقف الى درجة القبول
(شرح نخبة الفكر طبع سلفیہ ص ۹۱، ۹۲)

بدحافظہ راوی کی متابعت کسی معتبر کے ذریعہ
پائی جائے مثلاً متابع اس بدحافظہ سے
اعلیٰ درجہ کا ہو یا اس کے مثل ہو نہ کہ اس سے
کم رتبہ، اور اسی طرح وہ راوی جو اختلاط
میں مبتلا ہو چکا ہو، لیکن اس کے متعلق
امتیاز دشوار ہے۔ یا مستور الحال راوی
یا مرسل السند روایت یا وہ روایت جس
میں تدلیس کی گئی۔ اور اس میں محذوف
راوی کا تعین نہ ہو سکے، اگر ان سب صورتوں
میں متابعت پائی جائے تو ان کی روایتیں
حسن ہو جائیں گی، لیکن لذاتہ نہیں بلکہ
باعتبار مجموعہ کے وہ حسن ہوگی (یعنی حسن
لغیرہ ہوگی۔)

یہ امر اس بات کی دلیل ہوگا کہ اصل روایت محفوظ ہے پس توقف کے درجہ سے ترقی کر کے درجہ قبول کو یہ روایت پہونچ جائے گی۔

حافظ ابن حجر عسقلانی کے تحریر کردہ اس اصول حدیث سے معلوم ہوا کہ تعدد طرق کے بعد ضعیف روایت بھی مقبول ہو جاتی ہے، اب یہ بھی حافظ ابن حجر کے حوالہ سے ہی سن لیجیے، کہ محدثین کی اصطلاح میں مقبول کا مطلب کیا ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

المقبول وھو ما یجب العمل به عند الجمھور — مقبول وہ روایت ہے جس پر جمہور کے نزدیک عمل واجب ہے۔

(شرح نخبۃ الفکر ص ۲۱، ۲۲)

حاشیہ شرح نخبۃ الفکر میں ہے۔

اذ لن وم الاحتجاج بالحسن لغیرہ لیس بمحذ ور اصلا فانه من اقسام القبول والاحتجاج به امر ضروری

(حاشیہ شرح نخبۃ الفکر ص ۷۵)

یہی وہ اصول ہے جس کے متعلق شیخ عبدالحق محدث دہلوی علیہ الرحمہ نے فرمایا ہے کہ حدیث ضعیف تعدد طرق کے بعد حسن لغیرہ کے درجہ کو پہونچ جاتی ہے اور بالاتفاق قابل احتجاج ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ائمہ حدیث نے اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ سیوطی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

وکذا اذا کان ضعفها لارسال او تدلیس او جهالة[1] رجال کما زاده شیخ الاسلام زال بمجیئه من وجه اٰخر وکان دون الحسن — یعنی اسی طرح جب کہ روایت کا ضعف ارسال یا تدلیس کی وجہ سے یا راویوں کی جہالت کی وجہ سے جیسا کہ شیخ الاسلام نے اس کو زیادہ کیا ہے تو دوسرے طریق سے مروی ہونے سے ضعف زائل ہو جائے گا

[1] اگلے صفحہ پر ملاحظہ ہو

…نی اتہ (تدریب الراوی ص ۱۰۴) اور یہ حسن لذاتہ سے کم درجہ کی روایت ہوگی۔

یہ ایسا مسلمہ اصول ہے کہ بوقت ضرورت غیر مقلدین بھی اس سے کام لیتے ہیں۔

…یکہ مولانا عبد الرحمن مبارک پوری غیر مقلدین کے جلیل القدر عالم اپنی کتاب ابکار المنن

…۴ ۱۷۵ پر اس قاعدے کام لیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

…لت الحدیث وان کان اسنادہ یہ حدیث اگرچہ ایسی ہے کہ اس کی سند ضعیف

…عیفا لکنہ منجبر بتعدد طرقہ ہے لیکن تعدد طرق سے اس کا انجبار ہو جاتا ہے

(ابکار المنن بحوالہ رکعات تراویح مذیل ص ۳۴)

معلوم ہوا کہ تعدد طرق سے ضعف کے دور ہو جانے کی وجہ سے ضعیف حدیث بھی

…یں استدلال ہو جاتی ہے اور بالاتفاق قبول ہو جاتی ہے، اور غیر مقلدین کے نزدیک

…ی یہ قاعدہ مسلم ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فتح الباری شرح بخاری ج ۸ ص ۳۰۷

…تحریر فرماتے ہیں۔

وکلھا سوی طریق سعید یہ تمام سندیں سعید بن جبیر والی سند کے علاوہ

…ن جبیر اما ضعیف و اما منقطع یا تو ضعیف ہیں یا منقطع لیکن کثرت طرق

…کن کثرۃ الطرق تدل علی[۱] اس بات کی دلیل ہے کہ واقعہ کی کوئی نہ

…ن للقصۃ اصلا۔ (فتح الباری ۸/۳۰۷) کوئی اصل ضرور ہے۔

اور شیخ عبد الحق محدث دہلوی ماثبت بالسنۃ ص ۱۰ پر حافظ عراقی سے

…ہ گذشتہ صفحہ کا حاشیہ:۔ اس عبارت میں تصریح ہے کہ راویوں کی جہالت کی وجہ سے

…ضعف ہو وہ بھی تعدد طرق سے دور ہو جاتا ہے لیکن غیر مقلد عالم کی بے علمی یا دانستہ فریب دہی

…لاحظہ فرمائیے لکھتے ہیں:۔ "تعدد طرق سے وہ ضعف دور ہوتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو اور

…س راوی کا کچھ حال ہی معلوم نہ ہو اس کے متعلق یہ کیسے فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ تعدد طرق سے اس کا

…ضعف دور ہو گیا۔" (انوار مصابیح ص ۱۸۳)

نقل فرماتے ہیں۔

والحسن لغیرہ یحتج بہ کما — حسن لغیرہ سے استدلال کیا جا سکتا ہے
بیّن فی علم الحدیث . — جیسا کہ اصولِ حدیث میں یہ بات واضح
کردی گئی ہے۔ (ماثبت بالسنہ ص ١٨)

اس جگہ یہ بات بھی واضح رہنی چاہیے کہ تعدد طرق کے لیے ایک سے زائد
طریق سے حدیث کا مروی ہو جانا بھی کافی ہے، جیسا کہ علامہ سیوطی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں

ولابدع فی الاحتجاج بحدیث — اس روایت سے استدلال کرنے میں کوئی
لہ طریقان لوانفرد کل منهما — نئی بات نہیں ہے جس کے دو ایسے طریق ہیں
لم یکن حجۃ کما فی المرسل — کہ ان میں سے انفرادی طور پر ہر طریق ناقابل
اذا ورد من وجہ اخر — احتجاج ہے جیسے کہ مرسل جبکہ وہ دوسرے
مسندا او وافقہ مرسل — طریق سے مسنداً وارد ہو جائے یا اس کے
اخر بشرطہ کما سیجئی — مطابق دوسرا مرسل بشرط معروف مل جائے
(تدریب الراوی ص ٩١) — جیسا کہ آئندہ اس کی وضاحت آنے والی

علامہ سخاوی تحریر فرماتے ہیں۔

فاعلاها ما اطلق علیہ اسم الحسن لذاتہ وادناها
ما اطلق علیہ باعتبار الانجبار والاول صحیح عند قوم حسن
عند قوم والثانی حسن عند قوم ضعیف عند قوم (فتح المغیث ص

مقدمہ ابن صلاح میں ہے۔

فمنہ ضعف یزیلہ ذلک — کچھ ضعف تو وہ ہے جس کو تعدد طرق زائل
بان یکون ضعفہ ناشئا من — کر دیتا ہے، جیسے وہ ضعف جو راوی کے اہل
ضعف حفظ راویہ مع کونہ — صدق و دیانت میں سے ہونے کے باوجود اس
من اهل الصدق والدیانۃ — کے حافظہ کی کمزوری کے سبب ہو، تو جیسے

فاذا رائینا ما رواه قد جاء من وجه آخر عرفنا انه مما قد حفظه ولم یختل فیه ضبطه له وکذلک اذا کان من حیث الارسال زال بنحو ذلک کما فی المرسل الذی یرسله امام حافظ اذ فیه ضعف قلیل یزول بروایته من وجه آخر۔

(علوم الحدیث ص ۳۰، ۳۱)

ہم دیکھتے ہیں اس کی روایت کردہ بات دوسرے طریقے سے بھی مروی ہو گئی تو ہم کو یقین ہو جاتا ہے کہ یہ بات ایسی ہے جسے اس راوی نے محفوظ کیا ہے، اس کے سلسلے میں اس سے ضبط کرنے میں اختلال نہیں واقع ہوا ہے، ایسے ہی جب ضعف ارسال سے آیا ہو تو وہ بھی اسی طرح زائل ہو جاتا ہے جیسے کہ اس مرسل میں جس کی روایت کسی امام حافظ نے کی ہو، اس لیے کہ اس روایت میں بہت معمولی ضعف ہے جو دوسرے طریق سے مروی ہو جانے سے زائل ہو جاتا ہے۔

محدثین کی ان تصریحات سے یہ اصولِ حدیث اظہر من الشمس ہو گیا کہ ضعیف السند روایت کی ایک قسم وہ بھی ہے جو تعدد طرق کے سبب اس درجہ قوی ہو جاتی ہے کہ اس سے استدلال کرنا درست ہو سکتا ہے۔ البتہ اگر ضعف اس درجہ کا ہو کہ اس کا انجبار اور تدارک ممکن ہی نہ ہو تو اس صورت میں تعدد طرق سے کوئی فائدہ نہ ہوگا مثلاً روایت کا کوئی راوی ہی متہم الکذب ہے یا اس میں شذوذ ہے تو یہ ضعف اس قسم کا ہے کہ تعدد طرق سے اس کا انجبار نہیں ہو سکتا۔ اور ایسی ضعیف روایت قابلِ احتجاج نہیں ہو سکتی جیسا کہ مقدمہ ابن صلاح وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

ومن ذلک ضعف لا یزول بنحو ذلک لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره

کچھ ضعف وہ بھی ہے جو تعدد طرق سے زائل نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ ضعف نہایت قوی ہے اور تدارک کرنے والا طریق اس کے تدارک

ومقاومته وذلك کالضعف الذی ینشأ من کون الراوی متهما بالکذب او کون الحدیث شاذا" ۔ کے مقابلہ سے قاصر ہے، اس ضعف کی مثال وہ ہے جو راوی کے متہم بالکذب ہونے یا روایت کے شاذ ہونے سے پیدا ہوا ہے۔ (علوم الحدیث ص ۳۱)

حدیث ضعیف کے سلسلہ میں ایک اصولی بات

اصل بات یہ ہے کہ کسی حدیث کی سند کے متعلق جب یہ کہا جاتا ہے کہ وہ ضعیف ہے تو محدثین کے نزدیک اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ خاص اس سند میں ایسی کمزوری ہے کہ صرف اس سند کو بنیاد بنا کر اس قول یا فعل کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ماننے کا نہ تو یقین حاصل ہوتا ہے اور نہ غلبہ ظن ہی حاصل ہوتا ہے۔ بلکہ خاص اس سند کے ذریعہ یہ قول یا فعل اپنے اندر دونوں احتمال رکھتا ہے۔ فی الواقع وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت بھی ہو سکتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ فی الواقع وہ بات ہی ثابت نہ ہو۔ بنا بریں کسی مخصوص سند کے ضعیف ہونے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ نفس الامر اور حقیقت میں غیر ثابت ہے۔ جس طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں ہوتا کہ وہ ثابت ہے۔ اس لیے ایسی حدیث کو غیر ثابت بایں معنی تو کہنا صحیح ہے کہ خاص اس سند سے ثبوت نہیں ہو پاتا ہے۔ لیکن غیر ثابت بایں معنی کہ اس کا عدم ثبوت معلوم اور متیقن ہے درست نہیں ہے اس لیے کہ فی الواقع

ؒ بشرطیکہ یہ تہمت صحیح اور ثابت ہو ورنہ صحیح نہ ہونے کی صورت میں راوی کے اندر کوئی ضعف ہی نہ ہو گا کہ تعدد طرق سے تدارک و انجبار کی ضرورت پیش آئے۔ مگر یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ اگر یہ تہمت اپنی جگہ ثابت بھی ہو تب بھی اس ضعیف روایت کو موضوع نہیں کہا جائے گا، جیسا کہ اصولِ حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے۔ لان اتهام الراوی بالکذب مع تفرده لا یسوغ الحکم بالوضع۔ (حاشیہ شرح نخبۃ الفکر ص ۳۲)

اگر اس کا ثبوت ہوا در عدم ثبوت کا یقین کر لیا تو یہ نہایت خطرناک بات ہوگی کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ایک بات یا ایک فعل جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھا اس کا انکار کر دیا، اور یہ ایسی خطرناک چیز ہے کہ کوئی مسلمان اس کو پسند نہیں کر سکتا۔ پس جبکہ کسی مخصوص سند سے حدیث کے ضعیف ہونے کا مطلب واضح ہوگیا تو اب یہ بات بھی سمجھ لینا آسان ہے کہ حدیث ضعیف کے ثابت اور صحیح ہونے کی دو صورتیں ہیں، اول یہ کہ سند کی کمزوری کسی خاص راوی سے متعلق ہے، اور تحقیق کے ذریعہ اس راوی کی کمزوری دور ہو جاتی ہے تو پھر بلاشبہ اس ضعیف السند روایت کو ثابت اور درست مان لیا جائے گا اور اگر اس راوی کا ضعف اور اس پر کی گئی جرح اپنی جگہ بالکل درست ہے اور کسی تحقیق اور چھان بین کے بعد بھی اس کا ازالہ نہیں ہو پاتا ہے، تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ سند کا ضعف باقی و ثابت ہے اور اس حدیث کے اندر دونوں احتمال اپنی جگہ قائم ہے یعنی یہ کہ اس قول یا فعل کا ثبوت بھی ممکن ہے اور اس کا عدم ثبوت بھی ممکن ہے۔

دوم اس سند کے ضعف کے باوجود چوں کہ اس حدیث میں دونوں احتمال موجود ہے اس لیے اگر ثبوت کے احتمال کو کسی خارجی امر کے ذریعہ قوت حاصل ہو جاتی ہے اور یہ جانب راجح ہو جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ حدیث یقینی درجہ میں نہیں تو کم از کم غلبۂ ظن کے درجہ میں ضرور ثابت ہے اور کسی خبر واحد کے درجہ کی حدیث کے صحیح ہونے کا مطلب بھی یہی ہوتا ہے کہ غلبۂ ظن کے درجہ میں اس کا ثبوت ہے، پس اس صورت میں وہ ضعیف روایت بھی اسی درجہ کی صحیح ہوگی یا قریب قریب اس درجہ کے ہو جائے گی۔ اس وضاحت کے سامنے آجانے کے بعد یہ بات بھی سمجھ لینا آسان ہے کہ یہ خارجی امر جس نے اس ضعیف روایت کے جانب صدق کو یا احتمال ثبوت کو قوت پہونچائی اور راجح بنایا ہے اس امر خارج کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، کبھی تو یہ امر خارج ایک دوسری سند کا نام ہوتا ہے جس کو اصطلاح میں تعدد طرق سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے اور کبھی یہ امر خارج صحابہ کرام اور خیر القرون کا تعامل و توارث ہوتا ہے اور کبھی ائمہ مجتہدین

کا احتجاج و استدلال ہوتا ہے، گویا کسی ضعیف السند روایت کے درست ہوجانے کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ کسی دوسری کم از کم ضعیف سند سے مروی ہو یا اس کو صحابہ یا خیر القرون کے اہل علم یا بلفظ دیگر سلف نے عملاً قبول کرلیا ہو، یعنی اس روایت کو تلقی بالقبول کا درجہ حاصل ہو یا پھر ائمہ مجتہدین نے اس کو اپنے استدلال میں پیش کیا ہو، یہ تین صورتیں ایسی ہیں کہ ان میں سے ہر صورت میں وہ ضعیف السند روایت نہ صرف درست ہوجائے گی بلکہ وہ قابلِ استدلال اور لائق احتجاج ٹھہرے گی، بلکہ پہلی صورت یعنی تلقی بالقبول اور توارث وتعامل کی دو شکلیں نکلتی ہیں۔ اگر یہ تعامل وتوارث ہر طبقہ میں اتنی بڑی جماعت کا رہا ہو جس کا اتفاق علی الکذب عادۃً محال ہے تو گویا یہ تلقی بالقبول اور تعامل وتوارث تواتر کے درجہ کا ہے، اس لیے اس سے قوت حاصل کرلینے کے بعد وہ ضعیف السند روایت بھی متواتر یا اس کے قریب کے درجہ کو پہونچ جائے گی۔ اس طرح ضعیف السند روایت کے قابل استدلال اور درست ہونے کی چار صورتیں ہوگئیں۔

ضعیف السند روایت کے قابل استدلال ہونے کی چار صورتیں

(۱) وہ ضعیف السند روایت جس کو تلقی بالقبول یا توارث وتعامل کا وہ درجہ حاصل ہے کہ جس کے بعد روایت متواتر کے قریب یا متواتر ہوجاتی ہے اور اس کے ذریعہ ہم حدیث متواتر کی طرح ہی کسی قطعی الثبوت امر کا نسخ بھی کرسکتے ہیں جیسا کہ یہ بات اصولِ حدیث کی مشہور کتاب فتح المغیث وغیرہ کے حوالہ سے پہلے بھی نقل کی جاچکی ہے مزید اطمینان کے لیے دو حوالے اس جگہ بھی تحریر کیے جاتے ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی تلقی بالقبول کی قوت کے سلسلہ میں فرماتے ہیں۔

وھذا التلقی وحدہ اقوی فی افادۃ العلم من مجرد کثرۃ الطرق القاصرۃ

یہ تلقی بالقبول تنہا علم یقینی کے افادہ کے سلسلہ میں اس کثرت طرق سے بہت زیادہ قوی ہے، جو کثرت طرق حد تواتر

عن التواتر۔ (شرح نخبۃ الفکر)

سے کم درجے کا ہے۔

معلوم ہوا کہ کثرت طرق سے جس طرح ترجیح یا ازالہ ضعف کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، اس سے زیادہ تلقی بالقبول سے یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے، بلکہ تلقی بالقبول سے تو تواتر سے کم درجہ کا یقین حاصل ہوجاتا ہے۔ چنانچہ علامہ آلوسی اپنی مشہور آفاق تفسیر روح المعانی میں اصول سے بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

وهذه الاحاديث لتلقي الامة بالقبول انتظمت في سلك المتواتر في صحة النسخ عند ائمتنا قدس اسرارهم بل قال البعض انها من المتواتر (روح المعانی ص ۳۵ ج ۲)

یہ حدیثیں امت کے تلقی بالقبول کی وجہ سے کتاب اللہ کے منسوخ کرنے کے مسئلہ میں حدیث متواتر کے ذیل میں آچکی ہیں ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک بلکہ بعض نے تصریح فرمائی ہے کہ وہ متواتر ہوچکی ہیں۔

(۲) وہ ضعیف السند روایت کہ جس کو تلقی بالقبول یا اہل علم کا تعامل تو حاصل ہے، اگرچہ تواتر کے درجہ کا نہیں ہے، اس لیے وہ حدیث خبر واحد صحیح یا حسن کے درجہ کو پہونچ جاتی ہے۔ اس سلسلہ کے بھی بیشتر حوالے گزر چکے ہیں، لیکن مزید اطمینان کے لیے بعض حوالے پیش خدمت ہیں۔ علامہ سیوطی تدریب الراوی میں فرماتے ہیں۔

قال بعضهم يحكم بالصحة اذا تلقاه الناس بالقبول وان لم يكن له اسناد صحيح (تدریب الراوی ص ۲۴)

بعض محققین حدیث پر صحیح ہونے کا حکم اس صورت میں بھی لگاتے ہیں جبکہ لوگوں نے اس کو قبول کرلیا ہو، اگرچہ اس کی سند صحیح نہ ہو۔

علامہ شیخ ابراہیم شبرخیتی شرح الاربعین للنوویہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

ومحل كونه لا يعمل بالضعيف في الاحكام ما لم يكن تلقاه الناس

حدیث ضعیف کے احکام کے اندر ناقابل اعتبار ہونے کی صورت یہ ہے کہ لوگوں کی

بالقبول فان کان کذلك تعين وصار حجة يعمل به في الاحكام وغيرها كما قال الامام الشافعي رحمه الله ۔ (شرح الاربعين لابراهيم الشبرخيتي ص ۳۹)

طرف سے تلقی بالقبول کا درجہ اس کو حاصل نہ ہو لیکن اگر یہ درجہ حاصل ہو جائے تو اس کا ثبوت متعین ہو جاتا ہے اور وہ ایسی حجت ہو گی کہ جس پر احکام وغیرہا میں عمل کیا جائے گا، جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے

بلکہ تلقی بالقبول اور تعامل اہل علم کے بعد یہ ضعیف روایت اتنی قوی ہو جاتی ہے کہ معارضہ کی صورت میں دوسری روایت پر قابل ترجیح ٹھہر جائے گی۔ چنانچہ علامہ ابن ہمام حنفی فرماتے ہیں۔

فان تلقي الامة الحديث بالقبول يرجحه على ما عارضه ۔ (فتح القدير ج ۱ ص ۱۲۶)

اس لیے کہ تلقی بالقبول اس حدیث کو ترجیح دیدیگی اس روایت پر جو اس کے معارض ہو۔

علامہ طاہر جزائری اصولِ حدیث کی معروف کتاب توجیہ النظر میں فرماتے ہیں:

اذا ورد حديث مرسل او في احد ناقليه ضعف فوجدنا ذلك الحديث مجمعا على اخذه والقول به علمنا يقينا انه حديث صحيح لاشك فيه ۔ (توجيه النظر مصري ص ۵۰)

اگر کوئی حدیث مرسل ہو یا کوئی ایسی حدیث ہو جس کے کسی راوی میں ضعف ہو لیکن یہ دیکھیں کہ سب لوگوں کا اس پر اجماع ہے اور سب اس کے قائل ہیں، تو یقیناً ہم جان لیں گے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس میں کسی شبہ کی گنجائش نہ رہے گی۔

(۳) ضعیف السند حدیث کے درست ماننے کی تیسری صورت یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین میں سے کوئی اس کے ضعف کے باوجود قابلِ استدلال سمجھتا ہو اور اپنی دلیل میں پیش کرتا ہو، لیکن یہ صورت صرف اس امام کے مقلدین کے لیے خاص ہو گی، مثلاً کسی

مبہم شخص کی تعدیل کے ساتھ روایت کی جائے تو عام محدثین کے نزدیک یہ تعدیل معتبر نہیں ہوتی، اس لیے یہ روایت ضعیف ہی سمجھی جاتی ہے، مگر ائمہ مجتہدین میں سے اگر کوئی ایسا کرے تو محققین فرماتے ہیں کہ اس امام کے مقلدین کے لیے وہ روایت قابل استدلال اور حجت ہوگی چنانچہ حافظ عراقی اپنی مشہور کتاب الفیۃ الحدیث میں فرماتے ہیں۔

وبعض من حقق لم یردہ — من عالم فی حق من قلدہ

اس شعر کی تشریح کرتے ہوئے علامہ سخاوی رحمۃ اللہ اصول حدیث کی مایۂ ناز کتاب فتح المغیث میں فرماتے ہیں۔

لم یردہ ای التعدیل لمن ابھم اذا صدر من عالم کمالک والشافعی ونحوھما من المجتھدین المقلدین فی حق من قلدہ فی مذھبہ (فتح المغیث ج ۱ ص ۲۸۹)

مبہم شخص کی توثیق کو بعض محققین نے رد نہیں کیا ہے جبکہ وہ توثیق کسی مجتہد عالم سے صادر ہو جیسے امام مالک اور شافعی اور ان دونوں کی طرح دوسرے مجتہدین جن کی تقلید کی جاتی ہیں۔ (مگر یہ بات صرف اس کے حق میں ہے جو اس کے مذہب کا مقلد ہو

ہر وہ حدیث جس میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہو اور جس میں توقف کا حکم ہے اس کے متعلق حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

وان قامت قرینۃ ترجح جانب قبول ما یتوقف فیہ فھو الحسن ایضا لکن لا لذاتہ (شرح نخبۃ الفکر ص ۳۱)

جن احادیث میں توقف کا حکم ہے ان میں اگر کوئی قرینہ ایسا پایا جائے جو جانب قبول کو ترجیح دیتا ہے تو وہ حدیث بھی حسن ہو جائے گی لیکن لغیرہ۔

قرینہ کی مختلف صورتیں حاشیہ پر یہ بتائی گئی ہیں:

کاخذ الائمۃ بہ وموافقۃ اقوال الصحابۃ لہ (حاشیہ شرح نخبۃ الفکر صد ۳۱)

(قرینہ کی صورتیں یہ ہیں) جیسے ائمہ مجتہدین کا قبول کر لینا یا صحابہ کرام کے اقوال کا موافق ہو جانا

علامہ شامی رد المحتار ج ۴ ص ۱۴۲ میں اور امام عبدالوہاب شعرانی المیزان الکبری ص ۳۰ میں تحریر فرماتے ہیں

وکفانا لصحۃ الحدیث استدلال المجتہد بہ۔ (التوضیح ص۳۱) حدیث کی صحت کے لیے ہمارے نزدیک کسی مجتہد کا اس سے استدلال کرلینا کافی ہے

(۴) ضعیف السند روایت کے صحیح ہونے کی چوتھی صورت تعدد طرق ہے، جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں تحریر کی جاچکی ہے، اس جگہ پانچویں صورت یعنی ضعیف السند روایت کے ضعف کے دور ہوجانے کے بعد اسی سند سے روایت کو صحیح ثابت کرنے کے سلسلہ میں محدثین کی تصریح پیش کی جاتی ہے، جس راوی کے ضعیف ہونے کی وجہ سے یہ روایت ضعیف السند بتائی گئی تھی اگر تحقیق سے اس راوی پر کی گئی جرح ختم ہوجاتی ہے اور اس کا ضعف دور ہوجاتا ہے تو وہ روایت اسی سند کے ذریعہ اب ثابت اور صحیح تسلیم کرلی جائے گی۔ اس کی تصریح مقدمہ ابن صلاح میں اس طرح موجود ہے۔

ثم من انزاحت عنہ الریبۃ منہم ببحث حالہ اوجب الثقۃ بعدالتہ قبلنا حدیثہ ولم نتوقف کالذین احتج بہم صاحبا الصحیحین وغیرہما ممن مسہم مثل ھذا الجرح من غیرہم فافہم ذلک فانہ مخلص حسن۔ (علوم الحدیث ص ۹۸)

پھر ان مجروح راویوں میں سے جس سے شبہ زائل ہوجائے گا تحقیق حال کے ذریعہ، تو اس کی عدالت پر اعتماد کرنا ضروری ہوگا اور اس کی حدیث کو ہم قبول کریں گے اور توقف نہیں کریں گے، بالکل اسی طرح جیسے ان راویوں کے حق میں ہم توقف نہیں کرتے جن کو بخاری و مسلم وغیرہما نے قبول کرلیا اگرچہ وہ ان لوگوں میں ہوتا ہے کہ جن پر ان کے علاوہ دوسروں نے جرح کی ہے، اس بات کو ذہن نشین کرلو کیونکہ یہ ایک عمدہ

حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں۔

والتحقيق ان رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يطلق القول بردها ولا بقبولها بل هي موقوفة الى استبانة حاله كما جزم به امام الحرمين ونحوه قول ابن الصلاح فيمن جرح بجرح غير مفسر (شرح نخبہ ص ۸۷)

تحقیق یہ ہے کہ مستور الحال کی روایت اور اسی طرح ہر وہ روایت جس میں احتمال ہے نہ تو علی الاطلاق ان کو رد کیا جائے گا اور نہ ہی علی الاطلاق قبول ہی کیا جا سکتا ہے بلکہ یہ روایتیں تحقیق حال تک کے لیے موقوف رکھی جائے گی۔ جیسا کہ امام الحرمین کے قولِ جازم سے واضح ہے اور ابن الصلاح کا بھی یہی قول ہے۔ ان روایتوں کے متعلق جن کے راوی پر جرح غیر مفسر کی گئی ہے۔

حضرت مولانا عبد الحی فرنگی محلی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

كم من حديث قوي حكموا عليه بالضعف او الوضع وكم من حديث ضعيف بضعف يسير حكموا عليه بقوة الجرح فالواجب على العالم ان لا يبادر الى قبول اقوالهم من دون تنقيح حالهم ومن قلدهم من دون الانتقاد ضل واوقع العوام في الافساد۔

بہت سی قوی حدیثیں ہیں جن پر محدثین نے ضعف کا حکم لگایا ہے یا وضع کا حکم لگایا ہے اور بہت سی معمولی درجہ کی ضعیف حدیثوں پر انھوں نے قوی ضعف کا حکم لگا دیا ہے پس صاحب علم کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اقوال کو ان کی حقیقت دریافت کیے بغیر عجلت سے قبول نہ کرے اور جو شخص بلا تحقیق ان کی تقلید کرتا ہے وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور عوام کو بھی فساد میں مبتلا کرتا ہے۔

(الرفع والتکمیل ص ۲۰۰)

علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں:

تضعیف احد هو لیس کعدمه — کسی محدث کے ضعیف کہدینے سے روایت
بالکلية ۔ (فتح القدیر ج ا ص) — بالکل معدوم (ناقابلِ اعتبار) نہیں ہوجاتی

دوسری جگہ فرماتے ہیں۔

الحکم بالضعف والصحة — صحت یا ضعف کا حکم بلاشبہ ظاہری ہو
انما هو فی الظاهر اما فی — ہے جہاں تک حقیقت اور نفس الامر کا تعلق
نفس الامر فیجوز صحة ما حکم — ہے تو جس پر ظاہراً ضعف کا حکم لگایا گیا
بضعفه ظاهرا (فتح القدیر ۱/۱۰۹) — اس کا صحیح ہوجانا عین ممکن ہے۔

علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ الرفع والتکمیل میں اور علامہ سخاوی فتح المغیث ص ۱۵ میں تحریر فرماتے ہیں۔

حیث قال اهل الحدیث — جب محدثین کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح یا
هذا حدیث صحیح او حسن — ہے تو ان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو بات
فمرادهم فیما ظهر لنا عملا — ظاہر سند سے معلوم ہوئی اس پر عمل کرنے کا تعلق
بظاهر الاسناد لا انه — یہ ہے، یہ مطلب نہیں ہوتا کہ حقیقت
مقطوع بصحته فی نفس الامر — نفس الامر میں اس کی صحت کا یہ قطعی
لجواز الخطاء[1] والنسیان علی — ہے کیوں کہ بھول چوک تو ثقہ سے بھی
الثقة وکذا قولهم هذا — ہو سکتی ہے، اسی طرح محدثین کا یہ کہنا کہ
حدیث ضعیف فمرادهم انه — حدیث ضعیف ہے تو اس کا مطلب
لم تظهر لنا فیه شروط — ان کے نزدیک صرف اتنا ہے کہ ہمارے
الصحة لا انه کذب فی نفس — میں اس کی صحت کے شرائط نہیں پائے

---

[1] حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں ۔ الخطاء والوهم لاینفك عنهما البشر فمن کان لا یکثر ذلك منه فلا یستحق ترك حدیثه بعد تقدم عدالته (تہذیب التہذیب ۱۲

الامر لجواز صدق الکاذب
اصابة من هو کثیر
غلط . هذا هو القول
صحیح الذی علیه اکثر
ل العلم . (الرفع والتکمیل ص۱۳٦)

ہیں یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ وہ حقیقت میں جھوٹی روایت ہے۔ اس لیے کہ کاذب راوی بھی سچ بول سکتا ہے اور کثرت سے غلطی کرنے والا بھی درست کار ہو سکتا ہے۔ یہ وہ صحیح قول ہے جس پر اکثر اہل علم قائم ہیں۔

علامہ سخاوی فرماتے ہیں:

الیه ذهب جمهور العلماء
ن المحدثین والفقهاء
الاصولیین ومنهم الشافعی
التقیید بالعمل به متی
ناه صدقا وتجنبه فی
ضده لانهم قصدوا
طع بصحته او ضعفه
القطع انما یستفاد من
اتر والقرائن المحتف بها
بر ولو کان احادا .
(فتح المغیث ص ۱۵)

اسی کی طرف جمہور محدثین اور فقہاء، اور اہل اصول گئے ہیں انھیں میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ بھی ہیں، اس قید کے ساتھ کہ جب ہم کو صدق کا ظن غالب ہوگا تو اس پر عمل کریں گے اور جب برعکس ظن غالب ہوگا عمل سے پرہیز کریں گے۔ یہ مطلب نہیں ہوتا ہے کہ محدثین اس روایت کے قطعی صحت یا ضعف کا حکم لگاتے ہیں، کیوں کہ قطعیت تواتر اور خبر احاد محتف بالقرائن سے حاصل ہوتی ہے۔

علامہ سخاوی علیہ الرحمہ نے قطعیت اور یقین کے لیے صرف مطلق تواتر
تصریح کی ہے جو سند اور تعامل و توارث دونوں کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے، اس
ضح ہو گیا کہ محدثین کے نزدیک تواتر عملی اور قولی دونوں کا ایک ہی درجہ ہے
بھی معلوم ہوا کہ خبر واحد خواہ ضعیف ہو یا صحیح، اگر قرائن اس کو تقویت پہونچا دیتے
وہ روایت بھی قطعی اور یقینی طور پر ثابت ہو جاتی ہے اسی لیے ولو کان احادا
صحیحہ کی قید علامہ سخاوی نے نہیں لگائی ہے تاکہ یہ حکم احاد کی دونوں قسموں

ضعاف وصحاح سب کے لیے عام رہے، ان تفصیلات کے سامنے آجانے کے بعد اب بیس رکعت تراویح کی گزشتہ روایت پر غور فرمائیے کہ محدثین کی تصریح کے مطابق اصولِ حدیث کی روشنی میں جبکہ اس روایت کے ساتھ عملی تواتر اور قرائن کی تمام صورتیں موجود ہیں، پھر کیا وجہ ہے کہ اس کو متواتر اور قطعی الثبوت کا درجہ نہ دیا جائے جبکہ اس کی صحت کے لیے کسی ایک ہی قرینہ کا ہونا کافی تھا، لیکن یہاں ایک نہیں تمام قرائن موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ محض سند کے ضعف کی بنا پر حدیث کو ضعیف کہنا سخت خطرناک چیز ہے اور محدثین نے اس سے سختی کے ساتھ منع کیا ہے۔

مقدمہ ابن الصلاح میں ہے۔

اذا رأیت حدیثا باسنادٍ ضعیف فلک ان تقول ھٰذا ضعیف وتعنی بہ بذٰلک الاسناد ولیس لک ان تقول ھٰذا ضعیف وتعنی بہ ضعف متن الحدیث بناءً علی مجرد ضعف ذٰلک الاسناد۔ (علوم الحدیث ص ۹۲، ۹۳)

اگر تم کوئی حدیث ضعیف سند کے ساتھ پاؤ تو یہ کہہ سکتے ہو کہ یہ ضعیف ہے، لیکن اس کے معنی صرف یہ ہوں گے کہ اس سند سے ضعیف ہے لیکن تم کو یہ حق نہیں ہے کہ ضعیف کہہ کر یہ مراد لو کہ اس حدیث کا متن بھی ضعیف ہے صرف اس بنا پر کہ یہ سند ضعیف ہے۔

اس ضابطہ سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ جن علماء و محدثین نے بیس رکعت تراویح کی روایت کو ضعیف کہا ہے ان کا مطلب صرف اس کی مخصوص و مذکورہ سند کا ضعیف ہونا ہے، نہ کہ بیس رکعت تراویح کے ثبوت میں جو متن ہے اس کا ضعیف ہونا مراد ہے۔ اس لیے کہ اصولِ حدیث کی روشنی میں یہ مراد لینا ہرگز درست نہیں ہے۔

مرفوع روایتوں کی بحث کے سلسلہ میں آخر میں دو باتوں کا جان لینا بھی ضروری ہے، اول یہ کہ محدثین کرام نے جہاں یہ اصول تحریر فرمایا ہے کہ ہر ضعیف

روایت احکام کے سلسلہ میں مردود یا ساقط اور ناقابلِ اعتبار ہے، اس سے ان کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضعیف السند روایت کا اپنا ذاتی حکم بہ لحاظ سند کے تو یہی ہے یہ دوسری بات ہے کہ ضعف کے زائل ہو جائے۔ اور کسی خارجی قرینہ سے حدیث کے احتمالِ ثبوت کے قوی ہو جانے کے بعد وہ روایت قابلِ احتجاج اور صحیح کے درجہ کو پہونچ جاتی ہے بلکہ کبھی کبھی تو متواتر کے درجہ تک پہونچ جاتی ہے، پس اس کا ذاتی حکم ایک الگ چیز ہے اور دوسری چیزوں سے مل کر جو حکم اس پر لگتا ہے وہ ایک دوسری ہی چیز ہے، دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے، مثلاً کسی فاسق اور ناقابلِ اعتبار شخص کے ذریعہ ایک خبر معلوم ہوئی ہے اس لیے اس خبر پر نہ یقین ہو سکا اور نہ ہی اس سے کوئی حکم ثابت کیا جا سکتا ہے، مگر یہی چیز مشاہدہ کے ذریعہ یا دوسرے خارجی ذرائع سے معلوم ہو گئی تو اب اس فاسق کی خبر کا یقین بھی آ گیا اور اس پر احکام کی بنیاد بھی رکھی جا سکتی ہے، دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے۔ بالکل یہی مثال حدیث ضعیف کی بھی ہے چنانچہ اصولی طور پر خبرِ واحد کے سلسلہ میں یہی بات حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ نے اس طرح بیان کی ہے۔

انما وجب العمل بالمقبول منها	اخبارِ آحاد میں سے جو مقبول ہیں ان پر
لانها اما ان یوجد فیها	عمل کرنا واجب اس لیے ہے کہ اخبارِ آحاد
اصل صفة القبول وهو	میں قبول کی اصل صفت پائی جائے گی
ثبوت صدق الناقل او اصل	یعنی نقل کرنے والے کا سچا ہونا پایا جائے
صفة الرد وهو ثبوت کذب	گا یا رد کی اصل صفت پائی جائے گی
الناقل اولا فالاول یغلب	یعنی نقل کرنے والے کا جھوٹا ہونا پایا جائے
علی الظن صدق الخبر	گا۔ یا یہ دونوں باتیں نہ پائی جائیں گی
لثبوت صدق ناقلہ فیوخذ بہ	اور یہ تیسری صورت ہو گی، پہلی صورت میں

والثانی یغلب علی الظن کذب الخبر لثبوت کذب ناقله فیطرح و الثالث ان وجدت قرینۃ تلحقہ باحد القسمین التحق بہ والا فیتوقف فیہ واذا توقف عن العمل بہ صار کالمردود لا لثبوت صفۃ الرد بل لکونہ لم توجد فیہ صفۃ توجب القبول

غلبہ ظن حدیث کے درست ہونے کا ہو جاتا ہے، اس کے راوی کے سچا ہونے کی وجہ سے لہذا اس پر عمل کیا جائے گا، اور دوسری صورت میں غلبہ ظن حدیث کے غلط ہونے کا ہو جاتا ہے، اس کے راوی کے جھوٹا ہونے کی وجہ سے، اس لیے اس کو ترک کر دیا جائے گا، اور تیسری صورت میں اگر کوئی قرینہ ایسا مل جائے جو پہلی دو قسموں میں سے کسی کے ساتھ لاحق کر سکے تب تو اس کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔ ورنہ پھر اس حدیث کے معاملہ میں توقف کیا جائے گا اس لیے کہ وہ مردود کی طرح ہو گی، لیکن رد کی صفت پائے جانے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے کہ اس میں ایسی صفت نہیں پائی جا سکی جو صفت قبول کو واجب کرتی ہے۔

(شرح نخبۃ الفکر ص ۳۳)

اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ ضعیف روایت کے مردود ہونے کا مطلب صرف اس پر عمل کرنے میں توقف کرنا ہے نہ یہ کہ اس کی تکذیب یا تردید کرنا ہے، جیسا کہ غیر مقلدین حضرات نے سمجھ رکھا ہے، پھر یہ توقف بھی اس کا ذاتی حکم ہے اور احکام میں ہی مخصوص ہے یعنی اگر دوسرے قرائن اس کے ساتھ ہو جائیں تو توقف بھی نہیں کیا جائے گا بلکہ وہ واجب العمل ہو گی، اسی طرح اگر کوئی قرینہ اس کی صحت کا نہ حاصل ہو سکے تو پھر احکام میں توقف ہو گا۔ لیکن فضائل میں قابلِ قبول ہو گی بشرطیکہ ضعف انتہا درجہ کا نہ ہو۔

حدیث ضعیف صحیح کے مقابلہ میں ساقط ہو جاتی ہے

اس اصول کا مطلب؟

دوسری بات جس کا جاننا اس جگہ ضروری ہے وہ یہ کہ محدثین کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ ضعیف روایت کسی صحیح روایت کے مقابلہ میں متروک اور ساقط قرار دی جاتی ہے، اس لیے کہ ضعیف میں یہ صلاحیت ہی نہیں ہوتی کہ کسی صحیح اور قوی السند کے مقابل اور معارض ہو سکے، بنا بریں وہ ناقابلِ اعتبار ہی ٹھہرے گی چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

لان القوی لایؤثر فیہ مخالفۃ الضعیف — اس لیے کہ قوی (صحیح یا حسن لذاتہ) روایت میں ضعیف کی مخالفت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

(شرح نخبۃ الفکر ص ۵۵)

لیکن یہ حکم ضعیف روایت کا اسکی سند کی بنا پر ہے، مگر خارجی امور کے مل جانے کے بعد وہ ضعیف روایت ہرگز صحیح کے مقابلہ میں متروک یا ساقط نہیں ہوگی بلکہ اس خارجی امر کی قوت کے لحاظ سے اس ضعیف روایت میں بھی قوت پیدا ہو جائے گی اور جس درجہ یہ امر خارجی قوی ہوگا اس درجہ وہ ضعیف روایت بھی قوی ہوگی اور اس قوت کی بنیاد پر وہ کسی صحیح روایت کے مقابلہ میں قابل ترجیح بھی ٹھہرائی جاسکتی ہے اور صحیح روایت اس کے بالمقابل ناقابلِ عمل یا متروک ہو سکتی ہے، مثلاً اسی تراویح کے مسئلہ میں بیس رکعت تراویح کے سلسلہ میں یہ مرفوع روایت اگرچہ اکثر علماء کے نزدیک ابراہیم بن عثمان ابوشیبہ کی وجہ سے ضعیف ہے، مگر اس کے ساتھ دوسری بہت سی موقوف روایتیں اور تعامل و توارث امت بھی ہے، اس لیے اس کے مقابلہ میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو بخاری و مسلم وغیرہ کی صحیح روایت ہے وہ ناقابلِ قبول ٹھہرے گی

چنانچہ علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ مسئلہ کے اس پہلو پر بحث کرتے ہیں۔ تحریر فرماتے ہیں

وقال طائفة قد ثبت فی	علماء کی ایک جماعت کے حسب بیان
الصحیح عن عائشة ان	ام المومنین عائشہ رضؓ صحیح حدیث میں
النبی صلی اللہ علیہ وسلم	فرماتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
لم یکن یزید فی رمضان ولا	رمضان اور غیر رمضان میں تیرہ رکعت
فی غیرہ من ثلاثة عشرة رکعة	سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ پس اس
واضطرب فی ھذا الاصل	اصل میں اضطراب ہے کیوں کہ یہ اس
لما ظنوہ عن معارضة	بناپر اس حدیث صحیح کے معارض ہے،
الحدیث الصحیح لما ثبت من	جس میں خلفاء راشدین کی سنت اور
سنة الخلفاء الراشدین	مسلمانوں کا عمل (بیس رکعت) مذکور ہے
وعمل المسلمین۔	

(فتاوی ابن تیمیہ جلد اول ص ۱۸۵ از التوضیح ص ۳۲، ۳۳)

ناظرین کرام! آپ دیکھ رہے ہیں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے خلفاء راشدین کی ثابت شدہ سنت اور جمہور امت کے تعامل اور توارث کی بنیاد پر اس کے مقابلہ میں صحیح حدیث کو مجروح و مضطرب قرار دیا ہے، پس جب یہ امور یعنی سنت خلفاء صحابہ اور توارث و تعامل حدیث مرفوع کے ساتھ جو بقول جمہور ضعیف ہے مل جائیں گے تب تو کسی حدیث صحیح کے مقابلہ میں ان کی شان ارجحیت بدرجہ اولیٰ قائم رہے گی اور ان کی مخالف و معارض حدیث کو مجروح و متروک قرار دیا جائے گا جیسا کہ علامہ ابن ہمام حنفی کے حوالہ سے پہلے بھی یہ بات گذر چکی ہے کہ

لہ واضح ہو کہ اس کی ضرورت بھی اسی وقت پیش آئے گی جبکہ حدیث عائشہ رضؓ سے بھی تہجد کے بجائے تراویح ہی مراد ہو، یا نماز تہجد اور تراویح دونوں کو ایک ہی نماز تسلیم کیا جائے، حالانکہ ایسا نہیں

تلقی بالقبول کے بعد حدیث اتنی قوی ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے [illegible]
ترجیح ہو جاتی ہے، بنا بریں اس سلسلہ میں کسی مزید حوالہ کی ضرورت نہیں رہ جاتی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح باجماعت کو نقل کرنیوالے صحابہؓ

وہ روایتیں جن میں صراحت کے ساتھ باجماعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رمضان کی رات میں نماز پڑھنے کا تذکرہ ہے حدیث کے موجود ذخیرہ میں تلاش وجستجو کے بعد ان کی کل تعداد سات سے زیادہ نہیں ہے اور اگر حدیث ابن عباس کو بھی شامل کرلیا جائے تو ان روایتوں کی مجموعی تعداد آٹھ سے زیادہ نہیں ہے، جن میں سے حدیث ابن عباسؓ کی تفصیلی بحث آپکے سامنے آچکی ہے، باقی سات روایتیں جن کے اندر نماز تراویح باجماعت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پڑھنے کا ذکر موجود ہے، یہ ہیں:

(۱) نسائی ج ۱ ص ۲۳۸ پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴ پر بحوالہ ابوداؤد و ترمذی و نسائی یہ حدیث موجود ہے، حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے اس حدیث میں ایک سال رمضان کی تیئسویں پچیسویں اور ستائیسویں تین راتوں میں باجماعت نماز تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ادا کرنا نقل فرمایا ہے، ان راتوں میں پہلی رات کے متعلق بیان فرماتے ہیں۔

فقام بنا حتی ذھب ثلث اللیل۔ — حضور نے ہم لوگوں کو نماز پڑھائی حتی کہ ایک تہائی رات ختم ہوگئی۔

دوسری رات کے متعلق فرماتے ہیں۔

قام بنا حتی ذھب شطر اللیل — ہم لوگوں کو نماز پڑھائی حتی کہ نصف رات ختم ہوگئی

اور تیسری رات کے متعلق فرماتے ہیں۔

فلما کانت الثالثۃ جمع اھلہ ونساءہ والناس فقام بنا حتی — جب تیسری شب ہوئی آپ نے اپنے اہل خانہ اور ازواج مطہرات کو

خشينا ان يفوتنا الفلاح
قلت ما الفلاح قال السحور

اور صحابہ کرام کو جمع فرمایا پھر ہم لوگوں کو نماز پڑھائی حتی کہ ہم لوگوں کو فلاح کے فوت ہوجانے کا خطرہ ہوگیا۔ (شاگردنے حضرت ابوذرؓ سے) دریافت کیا فلاح کیا چیز ہے، انھوں نے بتایا کہ سحری۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ تینوں دن کی نماز کی مقدار برابر نہ تھی، یہی وجہ ہے کہ پہلے دن تہائی رات دوسرے دن نصف رات اور تیسرے دن بالکل صبح صادق کے قریب کا وقت ہوچکا تھا۔

(۲) بخاری ج ۱ ص ۲۶۹ و مسلم ج ۱ ص ۲۵۹ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ اس روایت میں تین راتوں کے اندر نماز تراویح باجماعت پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مذکور ہے اور چوتھی رات جماعت کے لیے باہر تشریف نہ لانے کا ذکر ہے، لیکن رکعتوں کی تعداد کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ مسلم میں اس روایت کے اندر یہ بھی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ولكنى خشيت ان تفرض عليكم صلوٰة الليل فتعجزوا عنها۔

(۳) فتح الباری ج ۵ ص ۵۹، بحوالہ مسلم حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، ان میں بھی رکعتوں کی تعداد کا قطعا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔

(۴) بخاری و مسلم کے حوالہ سے مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۱۴ پر حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، اگرچہ اس روایت میں رمضان کا ذکر نہیں ہے لیکن محدثین کے نزدیک ظاہر یہی ہے کہ واقعہ رمضان ہی کا ہے، اس روایت میں بھی صرف چند رات لوگوں کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز پڑھنا مذکور ہے، لیکن رکعتوں کی تعداد کا کوئی ذکر نہیں ہے

(۵) نسائی ج ۱ ص ۱۸۲ پر حضرت نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

اس روایت کے اندر رمضان کی تیئسویں، پچیسویں اور ستائیسویں راتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز تراویح پڑھنا منقول ہے لیکن رکعتوں کی تعداد منقول نہیں ہے

(۶) فتح الباری ج ۵ ص ۵۹۷ وغیرہ پر ابن حبان وابن خزیمہ کے حوالہ سے ایک روایت ہے جس کے راوی حضرت جابر رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس روایت میں آٹھ رکعت کی تعداد بھی موجود ہے۔

(۷) قیام اللیل للمروزی کے حوالہ سے عون المعبود شرح ابوداؤد ج ۵ ص ۱۵۰ و ۱۵۱ پر حضرت حذیفہ ابن الیمان رضی اللہ عنہ سے روایت ہے جس میں رمضان کی ایک رات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھنے کا ذکر ہے اور اس روایت میں رکعات کی تعداد عصر کے ساتھ صرف چار رکعت بتائی گئی ہے۔

حضرت عائشہ رض حضرت ابوذر رض حضرت زید بن ثابت رض حضرت نعمان بن بشیر اور حضرت انس رض کی روایتوں میں رکعت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، اگرچہ یہ سب صحیح الاسناد روایتیں ہیں، لیکن ان سے مسئلہ کا براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے ہم ان پر تفصیلی بحث نہیں کریں گے، البتہ حضرت جابر رض اور حضرت حذیفہ رض کی روایتوں میں رکعتوں کا تذکرہ صراحت کے ساتھ موجود ہے، اس لیے ان دونوں پر کچھ تفصیل سے کلام کرنا ضروری ہے، یہ بات کہ مذکورالصدر کسی روایت میں رکعت کا تذکرہ نہیں ہے خود محدثین کی صراحت سے بھی واضح ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رض والی روایت کے ذیل میں حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں

ولم ار فی شیئ من طرقہ بیان عدد صلوتہ فی تلک اللیالی۔

اس روایت کے کسی طریق میں ان رکعتوں کی تعداد کا ذکر مجھے نہیں ملا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان راتوں میں ادا فرمائی تھیں۔

(فتح الباری ج ۵ ص ۵۹۷)

اسی طرح حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت کے تحت غیر مقلد عالم مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری تصریح فرماتے ہیں۔

اعلم انہ لم یرد فی حدیث ابی ذر ہذا بیان عدد الرکعات التی صلاہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تلک اللیالی۔

خوب ذہن نشین کرلو کہ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث میں ان رکعتوں کی تعداد کا ذکر نہیں آیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان راتوں میں ادا فرمائی ہیں

(تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۳۷)

محدثین کی ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت جابر اور حضرت حذیفہ کے علاوہ مذکورہ بالا کسی روایت میں رکعت کی تعداد کا تذکرہ منقول نہیں ہے، لیکن ان تمام حدیثوں پر غور کرنے سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان تمام صحابہ کرام نے ایک واقعہ کو نقل کیا ہے، یا متعدد واقعات کو نقل کیا ہے۔

کیا حضور نے صرف ایک ہی رمضان میں با جماعت تراویح ادا فرمائی ہے؟

پس اوپر جن صحابہ کرام کے اسماء گرامی واقعہ کی روایت کے سلسلہ میں ذکر کیے گئے ہیں، ان کے متعلق یہ بہت اہم سوال ہے کہ ان تمام صحابہ کرام نے کسی ایک ہی واقعہ کو اپنے اپنے انداز میں نقل فرمایا ہے اور سب ایک ہی رمضان کے کسی واقعہ کو ذکر فرمارہے ہیں یا چند واقعات ہیں اور ایک سے زائد مرتبہ یہ واقعہ پیش آیا ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد رمضان میں نماز تراویح با جماعت ادا فرمائی ہے، جس کو یہ صحابہ اپنے اپنے علم کے مطابق نقل فرمارہے ہیں۔ حدیث میں کوئی ایسی صراحت موجود نہیں ہے، جس کے ذریعہ اس سوال کو حل

جاسکے لیکن مختلف روایتوں کے انداز بیان اور واقعات کی تفصیلات میں
وردشدہ اختلافات اور قرائن و حالات سے تقریباً یہ بات متعین ہوجاتی ہے
واقعہ ہرگز ایک نہیں ہے، بلکہ یہ متعدد واقعات ہیں اور ایک سے زائد رمضان
میں یہ واقعے پیش آئے ہیں، جن کو ان صحابہ کرام نے نقل فرمایا ہے، چنانچہ حضرت
انس رضی اللہ عنہ نے جس واقعہ کا ذکر فرمایا ہے وہ دوسرا واقعہ ہے اور حضرت
عائشہ رضی اللہ عنہا نے جس واقعہ کا ذکر فرمایا ہے وہ کوئی دوسرا واقعہ ہے، دونوں
ایک ہی واقعہ کے راوی وناقل نہیں ہیں جیسا کہ حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ
تصریح فرماتے ہیں۔

والظاهر ان هذا كان ظاہر یہی ہے کہ (حضرت انسؓ والی روایت)
في قصة اخرى۔ (فتح الباری ۵ /۹۹) دوسرے حادثہ سے متعلق ہے۔

علامہ ابن حجر علیہ الرحمہ کی اس تصریح سے یہ حقیقت بے غبار ہوجاتی
ہے کہ واقعہ ایک سے زائد مرتبہ پیش آیا ہے اس لیے اس کی تفصیلات کے سلسلہ
میں روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ
اگر رکعتوں کی تعداد کے سلسلہ میں بھی روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، تو ان
سب کا مختلف واقعات سے تعلق ہے کسی ایک ہی واقعہ سے تعداد کا تعلق نہیں
ہے، اس لیے رکعتوں کا اختلاف درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ
ان کا تعلق متعدد واقعات سے ہے چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ حضرت
جابر والی روایت کے سلسلہ میں بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ یہ واقعہ جس کو
حضرت جابرؓ نے روایت کیا ہے اولاً تو دوسرا واقعہ ہے، اور اگر ایک ہی رمضان
کا واقعہ ہے جب بھی حضرت عائشہؓ کی روایت سے تین راتوں کی تفصیل معلوم
ہوتی ہے مگر حضرت جابرؓ کی روایت سے صرف ایک رات کی تفصیل معلوم
ہوتی ہے، جس سے دونوں روایتوں میں مختلف راتوں کے واقعہ کا منقول ہونا

بھی واضح ہے۔ ابن حجر کی عبارت یہ ہے۔

فان کانت القصۃ واحدۃ
اگر حضرت جابرؓ (اور حضرت عائشہؓ
احتمل ان یکون جابر ممن
دونوں) کا واقعہ ایک ہی ہو تو اس بات
جاء فی اللیلۃ الثالثۃ فلذلک
کا احتمال بھی ہے کہ حضرت جابرؓ ان لوگوں
اقتصر علی وصف لیلتین
میں ہوں جو تیسری رات جماعت
(فتح الباری ج ۵ ص ۹۷)
میں شریک ہوئے تھے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے صرف دو ہی راتوں کے متعلق بیان دیا ہے۔ (اور پہلی دونوں کا کوئی تذکرہ نہیں کیا جیسا کہ حضرت عائشہ کی روایت میں چار رات کا ذکر ہے۔

آٹھ رکعت کی روایت منکر ہے

حضرت جابر کی یہ روایت حدیث کی مختلف کتابوں میں اختلاف متن کے ساتھ پائی جاتی ہے، سند کی بحث تو بعد میں کی جائے گی، اس جگہ روایت کے متن کے جو مختلف الفاظ ہیں اور اس کی وجہ سے جو تفاوت پیدا ہو گئی ہے اس کو واضح کیا جاتا ہے۔ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خزیمہ اور قیام اللیل للمروزی ص ۱۶۰ کے حوالہ اور معجم صغیر طبرانی ص ۱۰۸ کے حوالہ سے مولوی عبداللہ صاحب غازی پوری نے اپنی رکعات تراویح ص ۱۱ پر اس روایت کو بایں الفاظ تحریر فرمایا ہے۔

قال صلی بنا رسول اللہ صلی
حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم
اللہ علیہ وسلم فی رمضان
لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
ثمان رکعات ثم اوتر۔
رمضان میں آٹھ رکعت نماز پڑھائی، اس کے بعد وتر پڑھا۔

یہ ابن حبان اور ابن خزیمہ کے الفاظ ہیں۔ طبرانی کے الفاظ میں اتنی تبدیلی ہے۔ فی شہر رمضان ثمان رکعات والوتر، اور قیام اللیل کے الفاظ میں فی رمضان ثمان رکعات والوتر لکھا ہے۔ دیکھیے رکعات تراویح ص ۱۰۰ تا ۱۲۱۔ لیکن ان کتابوں کے حوالہ سے جو الفاظ روایت کے نقل کیے گئے ہیں ان میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ حضرت جابرؓ صرف ایک رات شریک جماعت تھے یا تینوں رات شریک تھے۔ چونکہ کوئی قید ایک رات کی نہیں ہے، اس لیے اطلاق سے ہر رات کی ہی شرکت مفہوم ہوگی۔ مگر اس کے بالکل خلاف حضرت جابر کی اسی روایت کے الفاظ میزان الاعتدال جلد دوم میں اس طرح ہیں۔

عن عیسی بن جاریہ عن جابر قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ فی رمضان ثمان رکعات والوتر فلما کان فی القابلۃ اجتمعنا ورجونا ان یخرج فلم نزل حتی اصبحنا ثم دخلنا علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلنا یا رسول اللہ اجتمعنا فی المسجد ورجونا ان تخرج الینا۔ فقال انی کرھت ان یکتب علیکم الوتر اسنادہ وسط (میزان الاعتدال ۳۱۱/۲)

عیسیٰ بن جاریہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے راوی ہیں کہ انھوں نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو رمضان میں ایک رات آٹھ رکعت نماز پڑھائی۔ اور وتر بھی، جب اگلی رات ہوئی اور ہم سب مسجد میں جمع ہوئے اور ہم لوگ پر امید تھے کہ حضور باہر تشریف لائیں گے، لہٰذا ہم سب صبح تک ٹھہرے رہے۔ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد ہم لوگ حضور کی خدمت میں اعتکاف والے گھر کے اندر داخل ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ہم لوگ مسجد میں جمع تھے اور امید رکھتے تھے کہ ہماری طرف تشریف لائیں گے۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا،

مجھے یہ بات پسند نہ تھی کہ وتر تم پر فرض
کردی جائے۔ امام ذہبی فرماتے ہیں اس
کی اسناد وسط ہے . . .

اس روایت کے تحت مولوی سلیمان صاحب مئوی فرماتے ہیں، انہی میں سے
حضرت جابرؓ بھی ہیں جو تیسری رات میں شریک جماعت ہوئے تو لامحالہ وہ ایک ہی رات
کا واقعہ بیان کریں گے۔ (صلوٰۃ تراویح ص ۲۸)

اس روایت میں حضرت جابرؓ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ وہ جماعت
میں صرف ایک رات شریک ہوئے تھے، دوسری رات حاضر ہوئے تو حضور تشریف
ہی نہ لائے جیسا کہ حافظ ابن حجر کے حوالہ سے یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ حضرت جابرؓ
صرف ایک رات شریک جماعت تھے اور دوسری رات جب حاضر ہوئے تو حضور
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف ہی نہ لائے، اسی لیے صرف انھیں دو راتوں کو
حضرت جابرؓ نے ذکر فرمایا ہے۔ پس ابن حبان اور ابن خزیمہ وغیرہ کی روایت سے
بہ ظاہر جو تمام راتوں میں حضرت جابرؓ کی شرکت مفہوم ہو رہی تھی وہ درحقیقت
صرف ایک ہی رات کی شرکت تھی، جیسا کہ اس روایت میں اس کی وضاحت آگئی
ہے۔ بنا بریں اس روایت کا تذکرہ کرنے کے باوجود اور لیلۃً کی اس کھلی تصریح کو
دیکھتے ہوئے بھی مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری غیر مقلد عالم کا اس روایت
کو تینوں رات کی نمازوں کی رکعت کے لیے دلیل بنانا کسی طرح درست نہیں ہے
اور ان کا یہ بیان بلاشبہ ایک مغالطہ ہے۔

لکن ورد بیانه فی حدیث جابر وهو انه صلی اللہ علیہ وسلم صلی فی تلك اللیالی ثمان رکعات ثم اوتر۔

لیکن رکعتوں کی تعداد کا تذکرہ حدیث جابر میں آیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان راتوں میں آٹھ رکعت پڑھی۔ اس کے بعد وتر ادا فرمائی۔

تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۳

غور فرمائیے حدیث جابر میں صرف لیلۃً یعنی ایک رات کی تصریح موجود ہے
کتنی دلیری کے ساتھ اس کو مولانا نے لیالی بنایا ہے، کیا یہ بات ان کی علمی ثقاہت
مشتبہ نہیں کر ڈالتی ہے۔ اس سے قطع نظر مجھے اس جگہ حضرت جابر کی مذکور

مولوی علی احمد نامی ایک غیر مقلد صاحب نے اس جگہ یہ اعتراض فرمایا ہے کہ علامہ
الدین عینی حنفی نے عمدۃ القاری میں لکھا ہے، فان قلت لم یبین فی الروایات
مذکورۃ عدد الصلوٰۃ التی صلاھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
تلک اللیالی، قلت روی ابن خزیمہ وابن حبان من حدیث جابر الخ
طرح علامہ عبدالحی فرنگی علیہ الرحمہ نے عمدۃ الرعایہ حاشیہ شرح وقایہ نیز تحفۃ الاخیار فی
اء السنۃ سید الابرار میں تحریر فرمایا ہے، فروی ابن حبان وغیرہ انہ صلی
بھم فی تلک اللیالی۔ لہذا لیلہ کو لیالی پہلے ان حنفی علماء نے بنایا ہے لیکن
ض صاحب نے غور نہیں فرمایا کہ ان حنفی علماء نے ابن حبان اور ابن خزیمہ کے حوالہ سے
یث جابر کو نقل فرمایا ہے جس میں لیلہ کا لفظ موجود ہی نہیں ہے، اس لیے ان کے سامنے
ایت ہے اس میں ایک رات کی قید نہ ہونے کی وجہ سے بظاہر عموم سمجھا جاتا تھا اور
ظاہری معنی کی بنیاد پر انھوں نے لکھا ہے جو زیادہ سے زیادہ بلا تحقیق ہونے کی وجہ سے
ا جائے گا، لیکن مولانا عبدالرحمن صاحب کے سامنے میزان الاعتدال والی حضرت جابرؓ
ایت ہے چنانچہ وہ ذہبی کی اسناد وسط سے استدلال بھی فرما رہے ہیں، بنابریں ان کے
جو روایت ہے اس میں لیلہ کی صراحت کے ساتھ قید موجود ہے، لیکن اس کے باوجود
تحریر فرما رہے ہیں جو بلا ارادہ یا غفلت کی وجہ سے نہیں بلکہ بلاشبہ قصداً اور ارادۃً
س لیے وہ اعتراض کی زد سے نہیں نکل سکتے۔

روایت کے متعلق ایک دوسری بات عرض کرنی ہے وہ یہ کہ اس روایت میں پوری صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ حضور نے فرمایا۔

انی کرھت ان یکتب علیکم الوتر[1] مجھے یہ بات پسند نہ تھی کہ تمھارے اوپر وتر کی نماز فرض کردی جائے۔

پس اس ٹکڑے کی وجہ سے یہ روایت اصولِ حدیث کی روشنی میں مضطرب اور منکر ہے کیوں کہ دوسری تمام روایتوں میں وتر کی فرضیت کے خوف کے بجائے نماز تراویح باجماعت کی فرضیت کے خوف کا ذکر موجود ہے مثلاً

نصب الرایہ[2] میں بحوالہ بخاری و مسلم مروی ہے۔ ولکن خشیت ان تفرض علیکم صلوٰۃ اللیل۔ لیکن مجھے خطرہ ہوا کہ تمھارے اوپر تراویح فرض نہ کردی جائے ایک روایت میں آیا خشیت ان تکتب علیکم صلوٰۃ اللیل ایک روایت میں ہے۔ خشیت ان تفرض علیکم قیام ھٰذا الشھر۔ مجھے ڈر ہوا تمھارے اوپر اس مہینہ کا قیام فرض نہ کردیا جائے ا[ور] یہ سب صحاح کی روایتیں ہیں ان کے علاوہ بھی بہت سی روایتوں میں یہی با[ت] آئی ہے، تفصیل کے لیے دیکھیے مولوی عبداللہ صاحب غازیپوری کی رکعات تراویح مع اضافات و ضمیمہ ص ۵۷، ۵۸، لہٰذا دوسرے ثقات کی روایتو[ں]

---

[1] یہ ٹکڑا ابن حبان کی روایت میں بھی موجود ہے دیکھیے نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۱۵، ا[و]ر یہ ٹکڑا قیام اللیل کی دونوں سندوں میں بھی مروی ہے دیکھیے حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ... بلوغ المرام ص ۲۴ و ۳۴ پر یہی حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے [جس] میں رکعت کا ذکر ہی نہیں ہے یہ دوسرا اضطراب ہے۔

عن جابر رضی اللہ عنہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام [فی] شھر رمضان ثم انتظروہ من المقابلۃ فلم یخرج وقال انی خشیت ا[ن] یکتب علیکم الوتر رواہ ابن حبان بلوغ المرام ص ۳۴

مقابلہ میں حضرت جابر کی یہ روایت اگر بفرضِ محال حسن یا صحیح بھی تسلیم کر لی
ئے تو بھی شاذ ہونے کی وجہ سے ساقط الاعتبار ٹھہرتی ہے، بلکہ خود حضرت
رضی اللہ عنہ کی روایت کے بعض طرق میں یکتب علیکم کے بعد الوتر کا
نہیں ہے جس کی وجہ سے اس روایت کے الفاظ میں اضطراب بھی پایا جاتا
رہی یہ بات کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو اگر صحیح یا حسن تسلیم
جائے تو نا قابلِ عمل کیوں کر ہو گی، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ اصولِ حدیث
یہ بات اپنی جگہ واضح کر دی گئی ہے کہ کسی روایت کے مقبول ہونے کا یہ مطلب
ہے کہ وہ ہر حال میں قابلِ عمل ہی ہو بلکہ یہ اس کا ذاتی حکم ہے کسی دوسرے
کی وجہ سے مقبول روایت بھی نا قابلِ عمل ہو سکتی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر
نی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

المقبول ینقسم ایضاً الی معمول بہ وغیر معمول بہ۔ — پھر مقبول بھی قابلِ عمل اور نا قابلِ عمل کی طرف منقسم ہو جاتی ہے۔

(نخبۃ الفکر ص ۵۵)

اس اصول کی روشنی میں یہ بات مسلم ہے کہ ہر صحیح یا مقبول حدیث کے
محدثین کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ قابلِ عمل بھی ہو، اس لیے کہ کسی
اور راجح کی وجہ سے صحیح اور مقبول السند ہونے کے باوجود نا قابلِ عمل ہوتی ہے
ثقات کی مخالفت کے سبب اس جگہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ کا یہی حکم ہے کہ وہ
ل نہیں، اگرچہ اس کی سند کا درست ہونا تسلیم بھی کر لیں حالانکہ وہ روایت
السند اور ثقات کی مخالفت کے سبب منکر ہے۔

ت جابرؓ کی بعض سند میں کذاب راوی موجود ہے

حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی مذکور الصدر روایت پر نکارت اور شذوذ و

اضطراب کی بحث کے علاوہ دوسری بحث اس کی سند سے متعلق ہے وہ یہ کہ
اس روایت کی سند قیام اللیل للمروزی میں اس طرح ہے۔

ثنا محمد بن حمید الرازی ثنا یعقوب بن عبد اللہ ثنا عیسیٰ
بن جاریہ عن جابر رضی اللہ عنہ قال صلی بنا الخ (قیام اللیل)

اس سند کے مخصوص راوی محمد بن حمید الرازی ہیں متوفی ۲۴۸ھ جن کی
حیثیت ناقدین کی نگاہ میں یہ ہے۔ علامہ ذہبی میزان الاعتدال ج ۳ ص۔۵۳ پر
تحریر فرماتے ہیں۔

لم یکن یحفظ القرآن اس کو اچھی طرح قرآن یاد نہ تھا۔

امام بخاری فرماتے ہیں۔ فیہ نظر اس میں اعتراض ہے۔

یعقوب بن شیبہ فرماتے ہیں۔ کثیر المناکیر کثرت سے منکر روایتیں نقل کرتا ہے۔

کذبہ ابوزرعۃ۔ ابوزرعہ نے اس کو جھوٹا بتایا۔

امام صالح جزرہ فرماتے ہیں۔ کنا نتھم ابن حمید فی کل شئ
یحدثنا ما رأیت اجرأ علی اللہ منہ کان یاخذ احادیث الا

اور ایک روایت میں فرمایا ما رایت احذق بالکذب من ابن حمید۔

متعدد لوگوں نے کہا ہے۔ کان یسرق الحدیث حدیث کی چوری کرتا تھا

ابن خراش فرماتے ہیں۔ واللہ یکذب قسم خدا کی جھوٹ بولتا ہے۔

امام نسائی فرماتے ہیں۔ لیس بثقۃ معتبر نہیں ہے۔

اسحاق کوسج فرماتے ہیں۔ اشھد انہ کذاب۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ وہ
بڑا جھوٹا ہے۔

حافظ ابن حجر تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۲۷ تا ۱۳۱ پر فرماتے ہیں۔

امام احمد نے تعریف کی ہے۔

امام ابن معین نے ثقہ کہا ہے۔

امام ابوحاتم رازی فرماتے ہیں کہ ابن معین نے ابن حمید کی توثیق اس وقت کی ہے جب کہ اس کا عیب ظاہر نہ ہوا تھا۔ قبل ان یظھر ما ظھر۔ امام ابن خزیمہ فرماتے ہیں اگر ابن حمید کے متعلق امام احمد کو وہ بات معلوم ہو جاتی جو ہم لوگوں کو معلوم ہے تو ہرگز تعریف نہ کرتے، ولو عرفه کما عرفناہ ما اثنی علیه اصلا
امام ابوحاتم رازی اور ان کے ساتھ ایک جماعت نے کہا کہ وہ حدیث میں بہت زیادہ ضعیف ہے۔ ایسی روایتیں بیان کرتا ہے جو اس نے سنا بھی نہیں ہے۔
جوزجانی فرماتے ہیں ردی المذھب غیر ثقه۔ غیر معتبر اور بد مذہب ہے
فضلک الرازی فرماتے ہیں عندی عن ابن حمید خمسون الفا لا احدث عنه بحرف۔ میرے پاس ابن حمید کی پچاس ہزار روایتیں ہیں لیکن میں ان میں سے ایک حرف نہیں بیان کرتا۔
امام نسائی نے فرمایا، لیس بشیء اور ایک روایت میں فرمایا محمد ابن حمید کذاب۔ محمد بن حمید بہت جھوٹا ہے۔ امام ابن وارہ نے فرمایا کذاب
ابن حبان نے فرمایا۔ ینفرد عن الثقات بالمقلوبات ثقہ لوگوں سے الٹی پلٹی روایت کرنے میں منفرد ہے۔

مولوی محمد سلیمان صاحب صلوٰۃ تراویح ص ۲۷ پر فرماتے ہیں۔
اس سند میں اول راوی محمد بن حمید پر محدثین کا کلام ہے اور اس میں شک نہیں کہ وہ ضعیف ہیں۔

حدیث جابر کی سند میں ضعیف راوی بھی ہے۔

آٹھ رکعت والی روایت جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اس کی ایک سند تو وہ ہے جس میں مذکور محمد بن حمید نام کا راوی موجود ہے، لیکن بعض سندیں ہیں جن میں محمد ابن حمید رازی نہیں ہے تاہم کوئی سند ضعیف راوی سے خالی

نہیں ہے اس لیے کہ تمام سندوں میں حضرت جابرؓ سے روایت کرنے والا عیسیٰ ابن جاریہ ہے اور ان سے روایت کرنے والے یعقوب بن عبداللہ اشعری القمی ہیں چنانچہ امام طبرانی علیہ الرحمہ حضرت جابرؓ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔

لا یروی عن جابر بن عبد اللہ الا بھذا الاسناد طبرانی صغیر ص۱۰۱

حضرت جابر بن عبداللہؓ سے اس سند کے علاوہ کسی دوسری سند سے یہ روایت نہیں ملتی ہے۔

اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اس روایت کی کوئی سند عیسیٰ بن جاریہ سے خالی نہیں ہے۔ اب عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق رجال حدیث کی کتابوں میں جو کچھ موجود ہے، اس کو بھی ایک نظر دیکھ لیا جائے۔ علامہ ذہبی میزان الاعتدال جلد سوم ص ۳۱۰ و ۳۱۱ پر فرماتے ہیں

قال ابن معین عندہ مناکیر — ابن معین نے کہا کہ اس کے پاس منکر روایتیں ہیں۔

وقال النسائی منکر الحدیث وجاء عنہ متروک — نسائی نے منکر الحدیث کہا ہے اور ان سے متروک الحدیث کہنا بھی ثابت ہے۔

وقال ابو زرعہ لا بأس بہ — ابو زرعہ نے کہا کوئی مضائقہ نہیں ہے

علامہ ذہبی اپنی کتاب المغنی فی الضعفاء جلد دوم ص ۴۹۶ پر تحریر فرماتے ہیں۔

مختلف فیہ قال النسائی متروک — یہ مختلف فیہ راوی ہے، امام نسائی فرماتے ہیں وہ متروک ہے۔

المغنی کے حاشیہ میں نورالدین عتر اپنی تحقیق ان الفاظ میں پیش فرماتے ہیں۔

قلت الاولی انہ ضعیف — میں کہتا ہوں کہ بہتر یہ ہے کہ اس کو ضعیف ہی کہا جائے

(حاشیہ المغنی جلد دوم ص ۴۹۶)

حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۲۰۷ میں تحریر فرماتے ہیں

عن ابن معین لیس بذلک — ابن معین سے ایک روایت یہ ہے کہ انھوں نے عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق فرمایا کہ وہ اس کام کا نہیں ہے۔

عن ابی داؤد منکر الحدیث — امام ابوداؤد نے منکر الحدیث فرمایا۔

وقال فی موضع آخر ما اعرفہ روی مناکیر۔ — اور ایک جگہ فرمایا کہ میں اس کو نہیں پہچانتا وہ منکر روایتیں نقل کرتا ہے۔

ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اخیر میں ابن حجر علیہ الرحمہ نے اپنی رائے ان الفاظ میں ظاہر فرمائی ہے۔

قلت وذکرہ الساجی والعقیلی فی الضعفاء۔ — میں کہتا ہوں ساجی اور عقیلی نے اس کو ضعفاء میں شمار کیا ہے۔

اور ابن عدی نے تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۲۰۷ پر فرمایا ہے

قال ابن عدی احادیثہ غیر محفوظۃ اس کی حدیثیں غیر محفوظ ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ضعیف ہونے کے باوجود اس کی مرویات ثقہ راویوں کے خلاف ہی ہوتی ہیں۔ پس ان اکابر علماء و محدثین کی تصریحات سے صاف واضح ہے کہ عیسیٰ بن جاریہ ضعیف راوی ہے اور اس کی روایت کردہ حدیثیں منکر غیر محفوظ ہیں گو کہ ابن حبان نے اپنی کتاب الثقات میں اس کا نام درج کیا ہے اور ابوزرعہ نے لا باس بہ کہا ہے، لیکن حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ اور نور الدین عتر کی تحقیق سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ ان دو توثیقوں کے باوجود یہ راوی ضعیف ہی مانا جائے اس لیے کہ اکثر محدثین کے نزدیک اس پر شدید قسم کی جرح ثابت ہے۔ مثلاً متروک متہم بالکذب اور منکر ہونا بھی ثابت ہے، اس جگہ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے

کہ منکر الحدیث بمعنی منفرد فی الروایۃ عیسیٰ بن جاریہ نہیں ہے اگرچہ منکر کا یہ مفہوم بھی ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، لیکن عیسیٰ ابن جاریہ منکر بایں معنی ہرگز نہیں ہے کیونکہ اگر اس معنی کر وہ منکر ہوتا تو اس کی روایت محفوظ کہی جاتی نہ کہ غیر محفوظ۔ حالانکہ آپ دیکھ رہے ہیں کہ محدثین نے اس کی روایت کو غیر محفوظ بتایا ہے۔ جس کا مطلب اصول حدیث کی روشنی میں صرف یہی ہے کہ ضعیف ہونے کے باوجود ثقات کے خلاف روایت کرتا ہے، اور جہاں تک ابن حبان کے ثقات میں ذکر کرنے کا معاملہ ہے تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ علمار محدثین کے نزدیک ابن حبان کی توثیق کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی اس لیے کہ وہ اس معاملہ میں جمہور سے الگ نظریہ رکھتے ہیں اور توثیق میں متساہل شمار کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ان کے متعلق یہ بات علامہ سیوطی نے تدریب الراوی ص ۵۳ پر اور علامہ سخاوی نے فتح المغیث ص ۱۴۱ پر تحریر فرمایا ہے۔

وکان کل من شیخہ والراوی عنہ ثقۃ ولم یات بحدیث منکر فھو عندہ ثقۃ وفی کتاب الثقات لہ کثیر ممن ھٰذا حالہ۔

اور ہر وہ راوی جس کا شیخ اور جس کا شاگرد ثقہ ہو اور کوئی منکر حدیث بھی نہیں روایت کرتا ہو تو ایسا راوی ابن حبان کے نزدیک ثقہ ہے اور کتاب الثقات میں اس طرح کے بہت سے راویوں کا تذکرہ موجود ہے۔

حافظ بن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ لسان المیزان کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

وھٰذا الذی ذھب الیہ ابن حبان من ان الرجل اذا انتفت جہالۃ عینہ کان علی العدالۃ الیٰ ان تبین جرحہ مذھب عجیب والجمھور علی خلافہ وھٰذا مسلک ابن حبان

یہ بات جس کی طرف ابن حبان گئے ہیں کہ جب راوی سے جہالت عین دور ہو جائے تو عادل مانا جائے گا تاوقتیکہ اس پر جرح واضح نہ ہو جائے۔ یہ عجیب مذہب ہے، اس لیے کہ جمہور اس کے خلاف ہیں، ابن حبان کتاب الثقات جس کی اس نے تالیف کی

فی کتاب الثقات الذی الفہ فانہ یذکر خلقا ممن نص علیھم ابوحاتم وغیرہ علی انھم مجھولون وکان عند ابن حبان ان جھالۃ العین ترتفع بروایۃ واحد مشھور وھو مذھب شیخہ ابن خزیمۃ ولکن جھالۃ حالہ باقیۃ عند غیرہ ۔

(مقدمہ لسان المیزان ص ۱۴، ۱۵)

اس میں بھی یہی طریقہ ہے، کیوں کہ وہ ایسی جماعت کا ثقات میں ذکر کرتا ہے جن کے متعلق ابو حاتم وغیرہ نے مجہول ہونے کی تصریح کی ہے گویا ابن حبان کے نزدیک کسی ایک مشہور کے روایت کر دینے سے جہالت عین دور ہو جاتی ہے یہی مذہب ان کے استاد ابن خزیمہ کا بھی ہے لیکن خیال رہے، کہ ایسا راوی ان کے علاوہ دوسروں کے نزدیک مجہول الحال ہی رہے گا۔

ابن حبان کی تصحیح و توثیق جمہور کے خلاف بھی ہوتی ہے

لہٰذا ابن حبان نے اگر عیسیٰ بن جاریہ کو کتاب الثقات میں ذکر بھی کر دیا ہے تو جمہور کے مسلک کے مطابق اس کا ثقہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، زیادہ سے زیادہ ابن حبان کے اصول پر وہ ثقہ ہو سکتے ہیں، لیکن ہم عیسیٰ بن جاریہ کو ابن حبان کے مسلک پر بھی ثقہ نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ ان کے مسلک پر بھی ثقہ ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں، اول یہ کہ وہ راوی منکر قسم کی حدیث نہ روایت کرتا ہو جیسا کہ تدریب اور فتح المغیث سے یہ شرط ابن حبان کی واضح ہے۔ پس عیسیٰ بن جاریہ چوں کہ محدثین کی صراحت کے مطابق منکر روایتیں نقل کرتا ہے اس لیے ابن حبان کے نزدیک بھی ثقہ نہیں ہو سکتا، دوسری شرط ابن حبان کے نزدیک ثقہ ہونے کے لیے یہ بھی تھی کہ اس پر کوئی جرح نہ کی گئی ہو جیسا کہ حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ کی تصریح سے یہ شرط ابن حبان کی معلوم ہوتی ہے، پس اس شرط کے لحاظ سے بھی عیسیٰ بن جاریہ چوں کہ ایسا راوی ہے

جس پر متروک وغیرہ ہونے کی جرح کی گئی ہے بنا بریں وہ اب ابن حبان کے مسلک پر بھی ثقہ نہیں مانا جاسکتا۔ اس جگہ ایک بات یہ بھی ذہن نشین کر لینے کی ہے کہ چونکہ راوی کے ثقہ کے ہونے کے معاملہ میں ابن حبان اور ابن خزیمہ دونوں کا مسلک جمہور کے مسلک کے خلاف ہے، اس لیے کوئی روایت صحیح ابن خزیمہ یا صحیح ابن حبان میں پائی جائے یا اس کے راوی ان دونوں کے نزدیک ثقہ ہوں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ جمہور محدثین کے نزدیک بھی وہ روایت صحیح مان لی جائے گی۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ ان کے نزدیک یہ روایت صحیح ہے اگرچہ جمہور محدثین کے نزدیک وہ روایت صحیح نہ ہو۔

علامہ ذہبی کا اسنادہ وسط کہنا مفید نہیں

آٹھ رکعت تراویح سے متعلق حضرت جابر کی اس روایت کے سلسلہ میں ذہبی نے جو اسنادہ وسط کہا ہے تو اس سے زیادہ سے زیادہ اس حدیث کی سند کا وسط ہونا سمجھا جاسکتا ہے لیکن اس سے متن حدیث کا درست ہونا ہرگز لازم نہیں آتا، اس لیے کہ یہ قاعدہ اپنی جگہ مسلم ہے کہ سند کے درست ہونے سے ۔۔۔۔ متن کا درست ہونا ضروری نہیں ہے، دوسری بات قابل غور یہ بھی ہے کہ اسنادہ وسط لکھنے کے ساتھ ہی ساتھ حافظ ذہبی نے اس کے راوی عیسیٰ بن جاریہ پر جو جرحیں نقل کی ہیں خود ان جرحوں کی روشنی میں ان کا یہ قول حیرت انگیز ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ان کے اس قول کو علامہ شوق نیموی نے رد کر دیا ہے۔ اس لیے کہ عیسیٰ بن جاریہ پر کی گئی جرحوں کے پیش نظر ذہبی کا قول ناصواب ہے اور اس کی سند حق یہ ہے کہ وسط سے بھی گھٹیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ذہبی نے اپنی میزان الاعتدال میں اس روایت کے نقل کرنے کے بعد جو کہا ہے کہ اس کی سند وسط ہے	قلت وما قال الذهبي بعد ما اورد هذا الحديث في ميزانه اسناده وسط

فلیس بصواب بل اسنادہ   تو یہ بات درست نہیں ہے کیوں کہ اس کی
دون وسط   سند وسط سے بھی گھٹیا درجہ کی ہے۔

(حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۲)

اس وضاحت کے سامنے آجانے کے بعد ناظرین نے سمجھ لیا ہوگا کہ آٹھ رکعت والی حدیث مذکور جمہور محدثین کے اصول کی روشنی میں منکر اور غیر محفوظ ہے، اور خود علامہ ذہبی نے بھی چوں کہ ابن عدی کی کامل کا طرز اختیار کیا ہے کہ جس راوی کا ذکر کرتے ہیں اگر اس کے مرویات میں ان کے علم میں کوئی منکر روایت ہوتی ہے تو وہ اس منکر روایت کو بھی ذکر کر دیتے ہیں، پس خود ذہبی کے نزدیک بھی یہ روایت منکر تھی، اسی لیے عیسیٰ بن جاریہ کے تذکرہ میں اس کا ذکر کر دیا ہے۔ رہی یہ بات کہ اگر ذہبی منکر اور غیر محفوظ سمجھ کر اس روایت کو ذکر کرتے تو اس کی سند کو وسط نہ فرماتے تو اس شبہ کا جواب ایک تو یہ ہے کہ عیسیٰ بن جاریہ پر ذہبی نے ابن معین اور نسائی کی جرح نقل کی ہے اور یہ دونوں چوں کہ متعنت اور متشدد تھے اس لیے ان کے مقابلہ میں ابوزرعہ اور ابن حبان کی معمولی درجہ کی توثیق کو مد نظر رکھتے ہوئے اسنادہ وسط کہدیا ہے اور سند کے وسط ہونے سے حدیث کے متن کا مقبول و محفوظ ہونا نہیں لازم آتا، اس کے علاوہ ہم کہتے ہیں کہ اگر متعنت کی جرح کے سوا ذہبی کے سامنے ابوداؤد کی جرح منکر الحدیث بھی ہوتی تو یہ جرح غیر متعنت کی اور غیر مبہم تھی اس کے بعد وہ اسنادہ وسط ہرگز نہ کہتے اور نہ اس کے بعد کسی معمولی توثیق کو ہی قبول کرتے، نیز اس شبہ کا دوسرا جواب یہ بھی ہے کہ در حقیقت عیسیٰ بن جاریہ کی روایت کردہ مذکورہ حدیث کے منکر و غیر محفوظ اور اس کی سند کے وسط ہونے میں کوئی منافات نہیں ہے اس لیے کہ کسی راوی کا تفرد اس وقت غیر منکر و مقبول ہوتا جب وہ راوی صحیح یا حسن کا ہو جیسا کہ حافظ ابن حجر نے شرح نخبہ میں اور اسی کے حوالہ سے ایک غیر مقلد عالم نے الوار مصابیح ص ۱۰۷ پر تصریح کی ہے۔

و زیادة راویھما ای الصحیح   زیادتی ان دونوں کے راوی کی یعنی
والحسن مقبولۃ ۔   صحیح اور حسن کے راوی کی مقبول ہوتی ہے

اور یہ بات قارئین سے پوشیدہ نہیں ہے کہ علامہ ذہبی نے عیسیٰ بن جاریہ کی اس روایت کو نہ حسن کہا ہے نہ صحیح پس ان کے نزدیک یہ روایت غیر منکر یا معقول کے درجہ کی نہ ہوگی بلکہ ان سب سے کم درجہ اور گھٹیا ہوگی، اسی لیے انھوں نے اسنادہ وسط کہا ہے جو منکر کے منافی نہیں ہے البتہ معقول یا حسن کہتے تو اس کے منافی ہوتا بنا بریں اسنادہ وسط کہنے کے باوجود اس روایت کو منکر شمار کرنے میں تضاد یا مضائقہ نہیں ہے اور اگر ذہبی کا ان صریح اور واضح جرحوں کے ہوتے ہوئے اسنادہ وسط کہنا حجت ہو سکتا ہے تو علامہ ہیثمی نے اس روایت کی تحسین یا تصحیح عیسیٰ بن جاریہ کی وجہ سے نہیں کی، ان کا تحسین و تصحیح سے یہ انکار بھی حجت ہو سکتا ہے، چنانچہ وہ اس روایت کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں :۔

وفیہ عیسیٰ بن جاریہ وثقہ ابن حبان وغیرہ وضعفہ ابن معین ۔ (مجمع الزوائد مصری ج ۳ ص ۱۷۲)   اس روایت کی سند میں عیسیٰ بن جاریہ ہے جس کی ابن حبان وغیرہ نے توثیق کی ہے اور ابن معین نے ضعیف کہا ہے ۔

مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری کی حمایت بھی غیر مفید ہے ۔

علامہ ذہبی کی بے جا حمایت جو مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے کی ہے وہ بھی بے سود ہے، اس لیے کہ تائید کے جو تین اسباب انھوں نے ذکر کیے ہیں ان میں سے ایک بھی درست نہیں، اول یہ کہ علامہ ذہبی نقد رجال میں استغراق تام رکھتے ہیں اور انھوں نے اس کی سند کو وسط کہا ہے، لہٰذا یہی قابلِ اعتبار ہے ۔ دوم یہ کہ حدیث عائشہؓ جو صحاح کی روایت ہے اس سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے ۔ سوم یہ کہ ابن حبان اور

ابن خزیمہ نے اپنی اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے لہٰذا یہ روایت صحیح ہوگی، اسی طرح ابن حجر نے فتح الباری میں اس کو ذکر کیا ہے اور ہم مقدمہ فتح الباری میں اس بات کی تصریح کر چکے ہیں کہ ہم اس کتاب میں صحیح یا حسن سے کم درجہ کی روایت نہیں نقل کریں گے۔ بنابریں یہ روایت بھی صحیح یا حسن ہونی چاہیے۔ امر اول اس لیے غلط ہے کہ سند کے وسط ہونے سے خود مولانا مبارکپوری کے اصول کی رو سے متن حدیث کا وسط ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ دوم یہ کہ وسط کے معنی صحیح یا حسن کے نہیں ہیں بلکہ اوسط درجہ کے ہیں، پس ممکن ہے ذہبی اسنادہ وسط سے یہ بتانا چاہتے ہوں کہ نہ تو اس کی سند صحیح یا حسن ہے اور نہ ہی بالکل ساقط الاعتبار ہے، بلکہ ان دونوں کے درمیان اوسط درجہ اس کا مانا جائے گا۔ اور اس درجہ سے روایت کا ضعف ظاہر ہے کہ ختم نہیں ہو جاتا۔ بنابریں اسنادہ وسط ضعیف کے منافی بھی نہیں ہے۔ سوم اگر مولانا مبارکپوری کے نزدیک ذہبی کے اہل استقرا تام میں ہونے کا یہی مطلب ہے کہ ان کی تحقیق یا تنقیح سے کسی بھی موقع پر انکار نہیں کیا جا سکتا تو خود مولانا مبارکپوری جب اپنے خلاف ذہبی کا فیصلہ سنتے ہیں تو اس طرح چیخ و پکار کیوں کرتے ہیں۔

الذھبی محتاج الی الدلیل ۔ ذہبی کا قول دلیل کا محتاج ہے۔

(ابکار المنن ص ۵۰)

پس اگر یہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے کہ ذہبی کے ہر فیصلہ کو بلا چون و چرا تسلیم ہی کر لیا جائے، بلکہ فن کے اصول و قواعد کے تحت اس کے اسباب و دلائل کی روشنی میں ذہبی کا فیصلہ رد بھی کیا جا سکتا ہے تو عرض یہ ہے کہ اس جگہ بھی اتنی واضح جرح کے ہوتے ہوئے اصول فن کی روشنی میں ذہبی کا اسنادہ وسط کہنا دلیل کا محتاج ہے۔ امر دوم جس کو بطور تائید مولانا مبارکپوری نے ذکر فرمایا ہے وہ بھی درست نہیں اس لیے کہ حدیث عائشہؓ حضرت جابرؓ کی روایت کے لیے نہ تو اصول کی روشنی میں

شاہد بن سکتی ہے اور نہ بیان و توضیح کا فائدہ یقینی طور پر دے سکتی ہے کیوں کہ اولاً تو دونوں روایتوں میں دو نماز کا ذکر ہے۔ ثانیاً اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں میں ایک ہی نماز کا ذکر ہے تو بھی یہ بات گزر چکی ہے کہ واقعہ دو ہے۔ لہذا دونوں دو مختلف موقع سے متعلق ہیں اس لیے ایک دوسرے کے لیے شاہد یا مؤید نہیں بن سکتے بلکہ دونوں جگہ رکعت کی تعداد دو مختلف موقعے سے متعلق ہیں۔ امر سوم جو مولانا مبارک پوری نے ذہبی کی حمایت میں ذکر فرمایا ہے اس کے غلط ہونے کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے کہ ابن حبان اور ابن خزیمہ[1] کی تصحیح جمہور کے نزدیک قابل تسلیم نہیں ہوتی، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی مجروح راوی کی روایت کو ابن حبان اور ابن خزیمہ اپنی صحیح میں نقل کر دیں تو وہ روایت محض ان کے نقل کے سبب سے صحیح نہیں مان لی جاتی، مثلاً نماز مغرب کے بعد چھ رکعت نفل پڑھنے کی روایت صحیح ابن خزیمہ میں موجود ہے حالانکہ اس کے راوی عمر بن ابی خثعم یمانی کے متعلق محدثین فرماتے ہیں، ہو ضعیف باجماع اہل الحدیث۔ وہ باجماع محدثین ضعیف ہے۔ دیکھیے حاشیہ ترمذی و ابن ماجہ ص ۹۹۔

تیسری بات اس سلسلہ میں یہ بھی غور کرنے کی ہے کہ مولانا مبارکپوری کے نزدیک جب صحیح ابن عوانہ کی روایت اذا قرأ فانصتوا کی صحت اور اس کے رجال کی ثقاہت تسلیم نہیں ہے جیسا کہ ان کی کتاب تحقیق الکلام اور ابکار المنن سے واضح ہے تو

---

[1] اسی طرح کسی نے حدیث جابر کے متعلق اصح لکھا ہے تو اس سے بھی صحت اضافی مراد ہوگی یعنی ضعیف کے مختلف مراتب میں سے دوسری روایتوں کی نسبت یہ زیادہ درست ہے نہ یہ کہ فی نفسہ صحیح ہے یعنی صحت سے مراد اس جگہ صحت اصطلاحی نہیں ہے بلکہ صحت لغوی اور اضافی مراد ہے نیز یہ بیس رکعت کے خلاف بھی نہیں ہے اس لیے کہ جماعت کے بغیر بھی کچھ رکعتوں کا پڑھنا بسند صحیح ثابت ہے۔ عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یصلی باللیل فی رمضان فجاء قوم وصلی وکان یخفف ثم یدخل بیتہ فیصلی الخ۔ مجمع الزوائد ج ۳ ص ۱۷۳۔

پھر صحیح ابن حبان یا ابن خزیمہ میں کسی روایت کا محض منقول ہونا اس کی صحت کی ضمانت کیسے بن سکتا ہے۔ (از ذیل رکعات تراویح ص ۱۵۹)

اسی طرح حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ کا فتح الباری میں کسی روایت کا ذکر کر دینا اگر ان کی تصریح کی روشنی میں اس روایت کی صحت یا تحسین کے لیے ضمانت ہے تو پھر غیر مقلدین خصوصاً مولانا مبارکپوری نے بیس رکعت تراویح کی تمام موقوف روایتوں کی صحت سے انکار کیوں کیا ہے، جبکہ سائب بن یزیدؓ کی روایت بھی ابن حجر نے فتح الباری ج ۵ صفحہ ۱۵۷ میں ذکر کی ہے جیسا کہ آئندہ صفحات میں اس کا تذکرہ آنے والا ہے۔ پس ابن حجر کی نقل کردہ روایت کے باوجود مولانا عبدالرحمٰن نے یہ کیوں کر تحریر فرمایا ہے۔

فلم یثبت واحد منہما عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسند صحیح ولا ثبت الامر عن احد من الخلفاء الراشدین بسند خال عن الکلام۔	(آٹھ رکعت سے زیادہ کی روایتوں میں سے) ایک بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح ثابت نہیں ہے اور نہ تو اس کا معاملہ خلفاء راشدین میں سے ہی کسی سے ناقابل اعتراض سند کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے

(تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۳)

اسی طرح غیر مقلدین کا یہ کہنا بھی غلط ہوگا کہ

"واضح ہو کہ یہ روایت ضعیف تو ہے ہی لیکن اس کے علاوہ اس میں صرف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت پڑھی جانے کا ذکر ہے۔ (رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمار احناف ص ۷۳)

جب ابن حجر کا فتح الباری میں بغیر کسی جرح کے کسی روایت کا ذکر کر دینا اس روایت کی صحت یا کم از کم حسن ہونے کی ضمانت ہے تو سائب بن یزید رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کے زمانہ میں بیس رکعت نماز تراویح پڑھنے کی روایت کی ہے اور اس کو ابن حجر نے

بغیر کسی جرح کے فتح الباری میں نقل کیا ہے پھر اس کے باوجود اس کو ضعیف
قرار دینے کے لیے حیلہ بہانہ تلاش کرنے کا کیا سوال ہے۔ کم از کم غیر مقلدین
کو اپنے تحریر کردہ اصول کی پابندی کا تو لحاظ کرنا چاہیے لیکن ایسا معلوم ہوتا
ہے کہ ان کے اصول و قواعد بھی صرف اپنے مطلب کے حصول ہی کے لیے قابلِ
لحاظ ہوتے ہیں ورنہ ہر تسلیم شدہ ضابطہ خلاف مطلب ہونے کی صورت
میں ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا جاتا ہے۔

حضرت ابی ابن کعبؓ کی روایت

بعض غیر مقلد علماء تراویح کے آٹھ رکعت ہونے پر حضرت ابی ابن کعبؓ
کی اس روایت سے بھی استدلال فرماتے ہیں۔

حدثنا محمد بن حمید الرازی	محمد بن حمید رازی نے ہم سے بیان کیا
حدثنا یعقوب بن عبد اللہ	اس نے کہا کہ ہم سے یعقوب بن عبد اللہ
حدثنا عیسی بن جاریۃ عن	نے حدیث بیان کی ہے اور انھوں نے
جابر قال جاء ابی ابن کعب	کہا کہ ہم سے عیسیٰ بن جاریہ نے حضرت
فی رمضان فقال یا رسول اللہ	جابرؓ سے حدیث بیان کی ہے کہ حضرت
کان اللیلۃ شیء قال و ما	ابی ابن کعبؓ رمضان میں تشریف
ذلک یا ابی قال نسوۃ داری	لائے اور انھوں نے کہا یا رسول اللہ
قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی	رات ایک بات ہوگئی۔ حضور نے دریافت
خلفک بصلاتک فصلیت	فرمایا، وہ کیا ہے؟ اے ابی۔ حضرت
بھن ثمان رکعات والوتر	ابی ابن کعبؓ نے بتایا کہ میرے گھر کی عورتوں
فسکت عنہ و کان شبہ	نے کہا کہ ہم قرآن نہیں پڑھتے ہیں اس

ضا۔ آپ کی نمازیں آپ کے پیچھے ہم بھی نماز
عون المعبود ج ۵ ص ۲۵۱ و پڑھیں گے۔ پس میں نے آٹھ رکعت اور
ت تراویح مع اضافات وضمیمہ ص۲۱ وتر ان کو پڑھا دیا۔ حضور (یہ سن کر) خاموش
قیام اللیل ص ۱۶۰ وتحفۃ الاحوذی رہے گویا کہ رضامندی تھی۔
ص ۷۴، بحوالہ مجمع الزوائد)

مولانا عبدالرحمٰن صاحب مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۴ پر
ر روایت کو نقل کرنے کے بعد یہ بھی لکھا ہے قال الھیثمی فی مجمع الزوائد
سنادہ حسن یعنی ہیثمی نے اس کی سند کو مجمع الزوائد میں حسن کہا ہے۔

ھیثمی کی تحسین قابل اعتبار نہیں ہے

اس روایت کے سلسلہ میں اس بات کے علاوہ کہ محمد بن حمید رازی جیسا کذاب
لاتفاق ساقط الاعتبار راوی ہے وہ اس کی سند میں موجود ہے
بن جاریہ بھی اس کی سند میں ہے اور ان کا حال حدیث جابر کی ذیل میں معلوم
کا ہے، دوسری بات یہ بھی ہے کہ مولانا مبارکپوری نے علامہ ھیثمی کی مجمع الزوائد
اس روایت کو نقل کیا ہے اور ھیثمی نے مسند ابو یعلی کے حوالہ سے سند نقل کیے
اس روایت کو حسن قرار دیا ہے حالانکہ علامہ ھیثمی کا کسی روایت کو حسن کہدینا،
لانا مبارکپوری کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے، چنانچہ ایک روایت کی
ی نے تحسین کردی تھی لیکن مولانا مبارکپوری اس کے متعلق ھیثمی کی اس طرح
کرتے ہیں۔

یطمئن القلب بتحسین اور ھیثمی کی تحسین سے دل مطمئن نہیں ہے
ھیثمی فان لہ اوھاما فی اس لیے کہ ان کو مجمع الزوائد میں بہت وہم ہوا ہے،

اور حافظ ابن حجر نے اوہام کو تلاش کرنے کے بعد تعاقب لکھنا شروع کیا مگر ہیثمی کو معلوم ہوا تو وہ ناخوش ہوئے اس لیے حافظ نے چھوڑ دیا۔

مجمع الزوائد وقد تتبع اوهامه الحافظ ابن حجر فبلغه وعاتبه فترك (ابكار المنن ص ۷۵ از رکعات تراویح ص ۱۸۱)

لطف کی بات یہ ہے کہ جس روایت کے متعلق مولانا مبارکپوری ہیثمی اس طرح اظہار بے اعتمادی فرما رہے ہیں حسن اتفاق سے وہ روایت بھی ہیثمی بحوالہ مسند ابو یعلی ہی نقل کی تھی پس مولانا مبارکپوری کے اس اصول کی روشنی کم از کم غیر مقلد حضرات کے نزدیک ہیثمی کی تحسین تو قابل اعتبار نہ ہونا چاہیے

تیسری بات یہ بھی ہے کہ محمد بن حمید رازی جیسے کذاب اور مردود راوی کے علاوہ حضرت ابی بن کعب رضی یا حضرت جابر رضی کی ہر روایت کی سند میں عیسیٰ بن جاریہ کے ساتھ ساتھ یعقوب بن عبد اللہ القمی الاشعری بھی ہیں جن کے متعلق اگر بعض محدثین کی توثیق ملتی تو محدث دارقطنی کی یہ جرح بھی ہے کہ لیس بالقوی (وہ قوی نہیں ہے) دیکھیے تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۳۹۱ و میزان الاعتدال ج ۳ ص

اس واقعہ کا رمضان میں پیش آنا ثابت نہیں ہے

حضرت ابی ابن کعب کی یہ روایت مسند احمد ابن حنبل ج ۵ ص ۱۱۵ کے عبد اللہ کی زیادات کے تحت اس طرح منقول ہے۔

يعقوب بن عبد الله الاشعري ثنا عيسى بن جارية عن جابر بن عبد الله عن ابي كعب قال جاء رجل الى النبي صلى الله

یعقوب بن عبد اللہ اشعری القمی کہتے ہیں کہ ہم سے عیسیٰ بن جاریہ نے حدیث بیان کیا اور وہ حضرت جابر بن عبد اللہ سے اور وہ حضرت ابی بن کعب رضی

علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ	روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابی ابن کعبؓ
...ت اللیلۃ عملا قال ما ھو	نے فرمایا ایک آدمی حضورؐ کی خدمت
...ن نسوۃ معی فی الدار قلن	میں آیا اور اس نے کہا یا رسول اللہ میں
انک تقرء و لا نقرأ فصل	نے رات ایک کام کر دیا ہے. حضورؐ نے
فصلیت ثمانیا والوتر قال	دریافت فرمایا وہ کیا ہے؟ اس آدمی
...سکت النبی صلی اللہ علیہ	نے کہا میرے گھر کی عورتوں نے مجھ سے
...سلم قال عس فنا ان سکوتہ	کہا کہ تم قرأت کرتے ہو اور ہم قرأت
...نا بما کان	نہیں کرتے لہذا ہم کو تم نماز پڑھا دو۔
	پس میں نے آٹھ رکعت اور وتر پڑھا
	دیا. حضرت ابی فرماتے ہیں اس پر حضور
...از ذیل رکعات تراویح ص ۱۸۸	صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے۔ کہتے ہیں
	کہ ہم نے آپ کے سکوت کو جو کچھ ہوا تھا اس
	پر رضا مندی سمجھا۔

مسند احمد کی اس روایت سے بالکل واضح ہے کہ حضرت ابی ابن کعبؓ کا یہ واقعہ
...رمضان ہی میں پیش آیا تھا کسی طرح معلوم اور متعین نہیں ہو پاتا ہے۔ پس جب
...قعہ رمضان کے لیے متعین نہیں ہے تو اس سے نماز تراویح پر استدلال کرنا کیسے درست
، رہا یہ احتمال کہ مسند احمد کی اس روایت میں واقعہ خود حضرت ابی ابن کعبؓ
...ہی نہیں۔ یہ کسی دوسرے آدمی کا واقعہ ہے جیسا کہ جاء رجل سے واضح ہے
...ن یہ ہے کہ سند کے ساتھ ہی ساتھ روایت کے متن کے اتحاد سے یہ بات بالکل
...س ہے کہ واقعہ ایک ہی ہے اور حضرت ابی ابن کعبؓ ہی کا واقعہ ہے البتہ انھوں
...س روایت میں اپنے آپ کو رجل یعنی بصیغۂ غائب تعبیر فرمایا ہے اور دوسری

روایت میں دوسرے صیغہ سے تعبیر کردیا ہے اور یہ بات فن حدیث سے تعلق ر
والوں سے پوشیدہ نہیں ہے کہ صحابی یا راوی کبھی اپنی ذات کو غائب سے تعبیر کرد
اور کبھی متکلم کے صیغہ سے بھی ذکر کردیتا ہے، محض تعبیر کے اس فرق کی بنیاد پر واقعہ
نہیں ہوجاتا البتہ یہ شبہ کیا جاسکتا ہے کہ جب اس واقعہ کا رمضان میں پیش
آنا متعین نہیں ہے تو آخر یہ نماز جو انھوں نے باجماعت پڑھائی تہجد کے علاوہ
اور کیا ہوگی۔ حالانکہ تہجد میں جماعت حنفیہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ اس
کا جواب یہ ہے کہ مذکور روایت میں جماعت نسوة کی ثابت ہے جس میں تین عورتو
کا ہونا کافی ہے اور جو جماعت حنفیہ کے نزدیک تہجد میں ممنوع ہے اس میں امام کے
علاوہ چار افراد کا ہونا ضروری ہے۔ اگر امام کے علاوہ صرف تین مقتدی ہوں تو
تداعی کے تحت نہیں آتی اس لیے جائز ہے، چنانچہ عالمگیری میں ہے۔

ان کان سوی الامام ثلثة لا یکرہ بالاتفاق ۔(ج ۱ ص ۸۲) — اگر امام کے علاوہ صرف تین شخص جماعت میں ہوں تو یہ بالاتفاق مکروہ نہیں۔

بنا بریں روایت کے لفظ نسوہ کا مصداق حقیقی جمع پر بھی اگر مان لیا جا
تو اس کے لیے تین کا عدد کافی ہے اس سے زائد کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت ہے پھر
اس جگہ جمع مجازی بمعنی مافوق الواحد کا احتمال بھی موجود ہے اس لیے تہجد کی نماز عر
واقعہ کو ثابت مانا جائے تو اس سے فقہ حنفی پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

لہ جیسا کہ حضرت عائشہ رضی نے ایک روایت میں فرمایا ثم ان کان له
حاجة الی اهله قضی حاجته ۔ متفق علیہ مشکوٰۃ ج ۱ ص ۱۰۹ ۔ اس
اہل کے لفظ سے اپنے آپ کو حضرت عائشہ رضی نے تعبیر فرمایا ہے۔

حضرت ابی کی آٹھ رکعت والی حدیث مدرج ہونے کی وجہ سے بھی ضعیف ہے۔

اگر اس جگہ یہ سوال اٹھایا جائے کہ قیام اللیل کے حوالہ سے حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت حماد پر نقل کی گئی ہے اس میں جاء ابی بن کعب فی رمضان کے الفاظ ہیں جس میں رمضان کی صراحت موجود ہے اور حسب بیان سابق واقعہ ایک ہے لہٰذا حنفیہ کے اصول کے مطابق حادثہ واحدہ میں مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جائے گا اور ہر روایت میں رمضان کی قید درست مانی جائے گی تو اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ حنفیہ کے اس قاعدہ کو فٹ کرنے کا جواز تو اس وقت ہوتا جب یہ قید ثابت ہو جاتی۔ ابھی تو اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ قید کے ثابت کرنے سے پہلے قاعدہ مذکورہ فٹ کرنا بالکل بے موقع ہے۔ قاعدہ اپنی جگہ درست ہے، لیکن مقید پہلے ثابت بھی تو ہو کلام تو اسی میں ہے کہ رمضان کی قید اصل روایت میں حضرت ابی بن کعبؓ نے لگائی بھی تھی یا بعد کے راویوں میں سے کسی نے محض اپنی فہم کے زور پر اس قید کا اضافہ کر دیا ہے اور روایتوں کے مختلف الفاظ پر غور کرنے سے یہ چیز بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ رمضان کی یہ قید حضرت ابی ابن کعبؓ نے ہرگز نہیں لگائی تھی بلکہ بعد کے کسی راوی نے یہ اضافہ کر دیا تھا اور اسی اضافہ کو کسی توضیح کے بغیر اصل روایت کا جزء بنا کر نقل کر دیا گیا ہے۔ یہ حقیقت روایت کے ان الفاظ سے بالکل روشن ہو جاتی ہے جو مسند ابو یعلی کے حوالہ سے مجمع الزوائد میں موجود ہیں۔

یعقوب بن عبد اللہ القمی عن ۔۔۔ یعقوب بن عبد اللہ القمی عیسیٰ بن جاریہ

عیسیٰ بن جاریہ عن جابر بن ۔۔۔ سے اور وہ حضرت جابرؓ بن عبد اللہ سے

عبد اللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انہ کان منی اللیلۃ شئی یعنی فی رمضان قال وما ذلک یا ابی؟ قال نسوۃ داری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتک قال فصلیت بہن ثمان رکعات واوترت فکانت شبہ الرضا ولم یقل شیئا۔	روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا کہ ابی بن کعب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے اور کہا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، مجھ سے رات ایک بات ہوگئی ہے، ان کا مطلب تھا کہ رمضان میں۔ حضور نے دریافت فرمایا وہ بات کیا ہے اے ابی! حضرت ابی نے بتایا کہ میرے گھر کی عورتوں نے کہا کہ ہم قرآن کی قرأت نہیں کرتے لہذا تمھارے پیچھے نماز پڑھیں گے۔ حضرت ابی کہتے ہیں پس میں نے ان کو آٹھ رکعت اور وتر پڑھایا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ نہ فرمایا۔ گویا رضامندی ہوئی۔

(از ذیل رکعات تراویح ص ۱۸۰)

ابویعلی کی اس روایت میں یعنی فی رمضان کا جملہ جس کا حاصل ہے ان کا مطلب تھا کہ رمضان میں یہ حادثہ پیش آیا ہے معمولی سمجھ رکھنے والا انسان بھی یہ بات محسوس کرے گا کہ یہ ٹکڑا حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کے کلام کا نہیں ہے ورنہ اعنی فی رمضان، کا جملہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس روایت میں حضرت ابی بن کعب نے اپنے آپ کو غائب کے صیغہ کے ساتھ تعبیر نہیں فرمایا ہے۔ بنابریں یہ چیز اظہر من الشمس ہے کہ یعنی فی رمضان کا جملہ کسی نچلے راوی کا اضافہ ہے۔ اصل روایت کے متن سے اس کا تعلق نہیں ہے بلکہ بطور وضاحت بعد کے راویوں میں سے کسی نے اس جملہ کو

بڑھایا ہے اور پھر یہی اضافہ شدہ توضیحی ٹکڑا قیام اللیل کی روایت میں اصل متن کے جملہ کے طور پر روایت کرنے والے نے کر دیا ہے، پس راوی کی طرف سے یہ اضافہ کیا ہوا ٹکڑا جو متن حدیث میں شامل کر دیا گیا ہے اس کو اصول حدیث میں ادراج کہا جاتا ہے جو ایک قسم کا عیب ہے بلکہ یہ ایسا سقم ہے کہ اس کی وجہ سے حدیث قابل استینا د باقی نہیں رہتی اور اس میں ضعف آجاتا ہے لہذا یہ روایت ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے پھر یہ ادراج یعنی اضافہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے تو بظاہر نہیں ہوا ہے لیکن اگر ان سے یا ان کے بعد کے راویوں میں عیسیٰ بن جاریہ یا یعقوب بن عبد اللہ میں سے کسی کی طرف سے ہے تو پھر حضرت ابی کی ہر روایت کے ساتھ ساتھ حضرت جابر رضی اللہ عنہ والی گزشتہ روایت کے اندر بھی ممکن ہے یہ اضافہ خود انھیں راویوں میں سے کسی سے ہو گیا ہو کیوں کہ حضرت ابی بن کعب رض اور حضرت جابر رض میں سے ہر ایک کی ہر سند میں یہ دونوں راوی موجود ہیں۔

حضرت حذیفہ کی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں یہ روایتیں ساقط الاعتبار ہیں۔

آٹھ رکعت تراویح کے ثبوت میں پیش کی جانے والی حدیث جابر اور حدیث ابی رضی اللہ عنہما میں مذکورہ بالا فنی کمزوریوں کے علاوہ ایک نقص یہ بھی ہے کہ بیس رکعت کی مرفوع روایت کے بھی یہ روایتیں خلاف ہیں بلکہ ان تمام عیوب کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑا عیب ان روایتوں میں یہ ہے کہ حضرت حذیفہ رض کی صحیح مرفوع روایت کے خلاف ہونے کی وجہ سے یہ روایتیں قابل اعتبار نہیں ہیں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی روایت قیام اللیل میں اس طرح ہے جیسا کہ

غیر مقلدین کے مشہور اور مستند جلیل القدر عالم نے اپنی کتاب عون المعبود میں نقل فرمایا ہے۔

	اسحٰق بن راہویہ نے ہم سے حدیث بیان کی۔ وہ کہتے ہیں .....
حدثنا اسحٰق اخبرنا النضر بن محمد حدثنا العلاء بن المسیب عن عمرو بن مرة عن طلحة بن زید الانصاری عن حذیفة انه صلی مع رسول الله صلی الله علیه وسلم ذات لیلة فی رمضان فرکع فقال فی رکوعه سبحان ربی العظیم مثل ما کان قائماً ثم سجد فقال فی سجوده سبحان ربی الاعلیٰ مثل ما کان قائما ثم جلس یقول رب اغفر لی مثل ما کان قائما ثم سجد فقال سبحان ربی الاعلیٰ مثل ما کان قائماً فما صلی الا اربع رکعات حتی جاء بلال الی الغداة ۔ (عون المعبود	ہم کو نضر بن محمد نے خبر دی ہے اور انھوں نے کہا ہم سے علاء بن المسیب نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے وہ طلحہ بن زید انصاری سے روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رمضان میں ایک رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھی تو حضور نے رکوع فرمایا اور اپنی رکوع کے اندر سبحان ربی العظیم اتنی دیر تک پڑھا جتنی دیر تک قیام فرمایا تھا، اس کے بعد سجدہ میں گئے اور اپنے سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ اتنی دیر تک پڑھا جتنی دیر تک قیام فرمایا تھا۔ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعت سے زیادہ نہیں پڑھا کہ حضرت بلالؓ سحری کے لیے آگئے (مختصر قیام اللیل ص ۱۵۴ ۱۵۰، ۱۵۱ ج ۵) نسائی ج ۱ ص ۲۴۶۔

قیام اللیل اور عون المعبود میں سند کے اندر علا ابن المسیب اور طلحہ بن زید انصاری

کے درمیان عمرو بن مرہ نہیں ہے لیکن نسائی میں ہے

اس روایت میں صرف یہی نہیں ہے کہ آپ نے چار رکعت پڑھا۔ اگر اتنی ہی بات ہوتی تو کہا جاسکتا تھا کہ چار رکعت آٹھ رکعت کے اندر داخل ہے لہذا دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ حضرت حذیفہ کی اس روایت میں چار رکعت کے ساتھ ہی ساتھ اس سے زائد رکعتوں کی نفی بھی کردی گئی ہے اور حصر کے ساتھ چار کی تصریح کی گئی ہے پس اگر چار رکعت میں حصر اور تحدید کرنے کے باوجود یہ روایت آٹھ رکعت والی روایتوں کے منافی نہیں ہے تو آٹھ رکعت والی روایتیں بالفرض حصر و تحدید پر بھی دلالت کرتی ہوں تو وہ بیس رکعت والی روایت کے منافی کیوں کر تسلیم کی جائے گی لہذا اگر آٹھ رکعت والی روایتیں فرضی اور محض ظاہری حصر کی وجہ سے بیس کے منافی ہو سکتی ہیں تو حضرت حذیفہ کی مذکورہ روایت کے اندر بھی چوں کہ چار رکعت میں حصر و تحدید موجود ہے اس لیے اس کے مقابلہ میں آٹھ رکعت کی روایتیں بھی ساقط الاعتبار ٹھہریں گی کیوں کہ وہ روایتیں فما صلی الا اربع رکعات یعنی حضور نے چار رکعت سے زیادہ نہیں پڑھیں کی تصریح کے خلاف ہیں اور فن کا یہ اصول مسلم ہے کہ قوی الاسناد کے خلاف اس سے کمزور سند والی روایت ساقط سمجھی جاتی ہے۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی مذکور

---

[۱] یہ روایت مختصراً مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۷۵ پر بھی ہے علامہ ہیثمی فرماتے ہیں،

قلت فی الصحیح طرف من اولہ رواہ الطبرانی فی الاوسط وفیہ سنان بن ھرون البرجمی قال ابن معین سنان بن ھرون اخو سیف وسنان احسنھما حالا وقال مرۃ سنان اوثق من سیف وضعفہ غیر ابن معین مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۷۵

روایت کی سند کے تمام راوی نہایت ثقہ ہیں ہر ایک کی توثیق اسماء الرجال کی کتابوں سے ہم مزید اطمینان کے لیے نقل کر دیتے ہیں۔

(۱) اسحق بن ابراہیم متوفی ۲۳۸ھ ثقہ ہیں۔ تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۱۸

(۲) نضر بن محمد مروزی بخاری نے فیہ ضعف کہا ابو حاتم اور ساجی نے کان صاحب رائے کہا ہے۔ حاکم نے لیس بالقوی کہا ہے اور ازدی نے ضعیف کہا ہے۔ لیکن ابن حبان نے ثقات میں ذکر کیا ہے امام نسائی اور امام دار قطنی نے ثقہ بتایا ہے۔ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۴۳۔

جرحیں سب کی سب مبہم اور غیر مفسر ہیں بلکہ بعض تو اختلاف مسلک کی وجہ سے کی گئی ہیں اور اس کے برخلاف توثیق مفسر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ متعنت کی توثیق ہے اس لیے جرح ساقط الاعتبار ہو گی اور اصول حدیث کی روشنی میں محمد بن نضر ثقہ مانے جائیں گے۔

(۳) علاء بن المسیب صدوق ثقہ اور مشہور ہیں۔ (میزان الاعتدال ج ۳ ص ۱۰۵)

(۴) عمرو بن مرہ متوفی ۱۱۸ھ ثقہ (تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۱۰۲)

(۵) طلحہ بن زید انصاری یہ طلحہ بن زید ابو حمزہ مولی قرظہ انصاری ہیں۔ دیکھیے معجم کبیر للطبرانی ج ۴ ص ۸۵ ان سے مستدرک ج ۴ ص ۸۵ پر روایت لی گئی ہے۔ اور علامہ ذہبی نے تلخیص میں اس کو صحیح الاسناد لکھا ہے حافظ ابن حجر فرماتے ہیں۔ یہ حذیفہؓ بن الیمان متوفی ۳۶ھ سے اور زید بن ارقم متوفی ۶۳ھ سے روایت لیتے

---

[1] نسائی فرماتے ہیں: ھذا الحدیث عندی مرسل وطلحہ بن یزید لا اعلم سمع من حذیفہ شیئا وغیر العلاء بن المسیب قال فی ھذا الحدیث من رجل عن حذیفہ نسائی ج ۱ ص ۱۴۶ ۲ (باقی اگلے صفحہ)

ہیں ابن حبان نے ثقات میں شمار کیا ہے تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹۔ لہذا یہ راوی بھی نہایت ثقہ ہے۔

غیر مقلدین کی سب سے مضبوط دلیل یعنی حدیثِ عائشہ رض کی حقیقت

عن ابی سلمة بن عبد الرحمن انه سأل عائشة كيف كانت صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان فقالت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة۔ يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي اربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم يصلي ثلاثا قالت

ابو سلمہ بن عبدالرحمن سے روایت ہے کہ انھوں نے عائشہ سے سوال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان میں کس طرح تھی تو حضرت عائشہ نے جواب دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں تھی۔ چار رکعت اس طرح پڑھتے تھے کہ اس کی خوبی اور درازی کو نہ پوچھو۔ پھر چار رکعت پڑھتے تھے کہ اس کی خوبی اور درازی کو نہ پوچھو۔ پھر تین رکعت پڑھتے تھے۔

گزشتہ صفحے کا بقیہ حاشیہ: لیکن تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۲۹ سے ظاہر ہے کہ طلحہ بن زید براہ راست حضرت حذیفہ سے روایت کرتے ہیں اسی طرح جس آدمی کا درمیان میں امام نسائی نے واسطہ بتایا ہے وہ بجائے خود ثقہ ہے اس لیے بھی ارسال ختم ہو جاتا ہے۔

عائشۃ فقلت یا رسول اللّٰہ اتنام قبل ان توتر فقال یا عائشۃ ان عینی تنامان و لا ینام قلبی ۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ آپ وتر پڑھنے سے پہلے ہی سو جاتے ہیں تو آپ نے ارشاد فرمایا اے عائشہ میری دونوں آنکھیں سو جاتی ہیں لیکن میرا دل بیدار رہتا ہے

۱ بخاری ج ۱ ص ۱۵۴)

اس حدیث سے تراویح کے صرف آٹھ رکعت ہونے پر استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ درج ذیل امور کی صحت تسلیم کر لی جائے ورنہ ان میں سے کسی ایک امر کا ثبوت نہ ہونے کی صورت میں استدلال غلط ہو جائے گا ۔

۱ اس امر کا ثابت ہونا ضروری ہے کہ حدیث بالا میں جس نماز کے متعلق حضرت عائشہ سے سوال کیا گیا ہے اور جس نماز کے بارے میں ان کا جواب ہے وہ تراویح ہی کی نماز ہے یا

۲ تراویح اور تہجد دونوں ایک ہی نماز ہیں ، رمضان میں اسی نماز کا نام تراویح ہو جاتا ہے اور غیر رمضان میں اسی نماز کو تہجد کہتے ہیں ۔ دونوں نماز کو ایک تسلیم کیے بغیر حدیث مذکور سے استدلال اس لیے درست نہیں کہ پھر یہ احتمال پیدا ہوگا کہ جس نماز کا اس حدیث میں ذکر ہے وہ تہجد کی نماز ہے تراویح سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے ۔

۳ یہ بات بھی ثابت ہونی چاہیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دائمی معمول تھا ، اس کے خلاف ایک مرتبہ بھی عمل نہیں کیا ۔ ورنہ ایک مرتبہ بھی آٹھ سے زائد پڑھنا درست ماننے کی صورت میں حصر پر استدلال باطل ہو جائے گا ۔

۴ یہ بات بھی ثابت ہونی چاہیے کہ وتر کی نماز ایک مرتبہ بھی آپ نے تین رکعت سے کم یا زیادہ نہ پڑھی ہو اس لیے کہ مذکورہ بالا حدیث میں جو حصر سمجھا جاتا ہے

اس کا تعلق گیارہ رکعتوں سے ہے۔ آٹھ رکعت میں حصر کا اس روایت میں کہیں ذکر نہیں ہے گیارہ رکعتوں سے زیادہ پڑھنے کی نفی روایت میں کی گئی ہے جس سے گیارہ رکعتوں میں حصر سمجھا جائے گا نہ کہ آٹھ میں اور بالاتفاق یہ گیارہ مع الوتر ہے اس لیے آٹھ میں حصر اسی صورت میں باقی رہے گا جب وتر کی نماز ہمیشہ تین ہی رکعت ہو ورنہ کم ہو گی مثلاً ایک رکعت وتر ہو گی تو باقی دس رکعتیں تراویح یا تہجد کی ہو جائیں گی اور آٹھ رکعت کا حصر باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وتر کی نماز تین رکعت کے بجائے پانچ رکعت ہو جائے تو باقی چھ رکعت ہی تراویح یا تہجد کے لیے رہ جاتی ہیں، اس صورت میں آٹھ رکعت ہی ثابت نہ ہو سکے گی چہ جائیکہ آٹھ رکعت میں حصر ثابت ہو۔

(۵) حدیث مذکور سے استدلال درست ہونے کے لیے یہ بھی ثابت ہونا ضروری ہے کہ اس میں کوئی فنی عیب نہ ہو کیوں کہ حدیث میں ضعف واضطراب یا اسی طرح کا کوئی دوسرا فنی نقص نکل آیا تو سرے سے اس روایت سے استدلال ہی درست نہ ہو گا اور پھر حصر کا دعویٰ بے دلیل رہ جائے گا۔

حدیثِ عائشہ کا تعلق براہ راست کمیت صلوٰۃ سے نہیں ہے۔

حدیث عائشہؓ سے تراویح کی رکعات پر استدلال کرنے کے لیے مذکورہ بالا باتوں کے ثابت ہونے کے علاوہ ایک ضروری بحث یہ بھی ہے کہ حضرت ابو سلمہ نے حضرت صدیقہؓ سے جو سوال کیا ہے اس سوال کا تعلق "کانت صلٰوتہ" اور کمیت سے ہے یا نماز کی کیفیت اور حالت و وصف سے ہے؟ یہ اگر سوال کا تعلق اصالۃً

اور براہِ راست مقدار اور کمیت سے ہے تو جواب بھی اصالۃً مقدار اور کمیت کے
ہی متعلق ہوگا اور اگر سوال کا تعلق اصالۃً اور براہِ راست صرف کیفیت اور
حالت سے ہے تو جواب بھی اس صورت میں در اصل اسی سے متعلق ہوگا اور مقدار
کا ذکر ضمناً یا استطراداً اور افادۂ زائدہ کے طور پر ہوگا اور اس صورت میں
مقدار کے سلسلہ میں اس جواب کو ثبوت بنانا کچھ مضبوط بات نہ ہوگی، حدیث بالا
کے الفاظ پر غور کرنے سے یہ حقیقت بے غبار ہو جاتی ہے کہ سوال و جواب کا براہ راست
اور اصالۃً تعلق تو صرف کیفیت و حالت سے ہے اس لیے کہ سوال کرنے والے نے خود
ہی کیف کانت صلوٰۃ رسول اللہ ؟ کہا ہے یعنی حضور کی نماز کی
کیفیت کیا تھی؟ کم کانت صلوٰۃ رسول اللہ ؟ نہیں کہا ہے جس سے
کمیت کے متعلق سوال سمجھا جا سکے مقدار اور کمیت کے بارے میں سوال کرنا ہوتا ہے
تو عربی زبان میں اس کے لیے کم کا لفظ موجود و معروف ہے۔ لفظ کیف، تو صرف کیفیت
و حالت ہی دریافت کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پس حضرت ابو سلمہ جو سائل ہیں
اور حضرت عائشہ رض جو مجیب ہیں دونوں اہل زبان اور محاورات عرب سے اچھی
طرح واقف ہیں، پس زبان کی نزاکت کے پیش نظر یہ بات ممکن نہیں کہ سوال تو
کیفیت کے بارے میں ہو اور جواب کا تعلق کیفیت کے بجائے کمیت سے ہو جائے
پھر سوال ہی کی طرح غور کرنے سے جواب میں بھی اس بات کا واضح ثبوت موجود ہے
کہ اصل جواب بھی کیفیت سے متعلق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا
نے جواب دیتے ہوئے نماز کی کیفیت و حالت کو بیان کرتے ہوئے یہ بھی فرمایا
لا تسأل عن حسنہن و طولہن۔ ان رکعتوں کی خوبی اور درازی کا کیا
پوچھنا ہے۔ اس جملہ سے صاف ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خود بھی نماز
کی کیفیت اور اس کے حسن و خوبی کو ہی بتانا چاہتی ہیں، اس لیے کہ سوال ہی اس کے

...ہے یا) تھا؛ اور یہی وجہ ہے کہ نماز کی جو کیفیت انھوں نے اس موقع پر بیان فرمائی ہے، ...کے خلاف ان کا کوئی بیان نہیں ملتا ہے لیکن رکعت کی مقدار اور کمیت کے بارے ...ان سے سوال کیا گیا تو سائل نے لفظ کم کا استعمال کیا۔ جس کے جواب میں حضرت ...ئشہ رضی اللہ عنہا نے بھی اکثر جو معمول تھا اور عادتاً جو مقدار نماز کی تھی اس کو ذکر ...یا، جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت سے یہ امر اظہر من الشمس ہے۔

حدثنا احمد بن صالح ومحمد بن سلمة المرادی قالا اخبرنا ابن وهب عن معاویة بن صالح عن عبد اللہ بن ابی قیس قال قلت لعائشة بکم کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوتر قالت کان یوتر باربع وثلاث وست وثلاث، وثمان وثلاث وعشر وثلاث ولم یکن یوتر بانقص من سبع ولا باکثر من ثلاث عشرة۔

(ابوداؤد ج ۱ ص ۲۹۰ باب فی صلوٰۃ اللیل)

ہم سے احمد بن صالح اور محمد بن سلمہ مرادی نے حدیث بیان کی وہ دونوں کہتے ہیں کہ ہم کو ابن وہب نے خبر دی ہے اور وہ معاویہ بن صالح سے روایت کرتے ہیں اور وہ عبداللہ بن ابی قیس سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت عائشہ رض سے دریافت کیا کتنی رکعت وتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے۔ حضرت عائشہ نے بتایا چار اور تین رکعت سے وتر پڑھتے تھے چھ اور تین رکعت سے کبھی آٹھ رکعت اور تین رکعت اور (کبھی) دس اور تین رکعت لیکن سات رکعت سے کم اور تیرہ رکعت سے زیادہ کبھی نہ پڑھتے تھے۔

حدیثِ عائشہؓ کا ظاہری حصر دوسری روایت سے باطل ہے

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے اس روایت میں رکعت کی کمیت اور م[illegible]
کے متعلق سوال کیا گیا تھا، اس لیے انھوں نے اپنے علم کے مطابق مختلف اوقات
کے جو معمولات تھے ان کو بیان فرمایا لیکن کم سے کم کی تحدید سات رکعت کے ساتھ
اور زیادہ کی تحدید تیرہ رکعات کے ساتھ کردی ہے جس کے بعد گزشتہ روایت وا[illegible]
گیارہ رکعت کا حصر بالکل بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔ جہاں تک ابوداؤد کی اس
کی سند کا تعلق ہے تو یہ حدیث اپنی سند کے لحاظ سے بھی نہایت مضبوط ہے اور ا[illegible]
درجہ کی صحیح روایت ہے اس لیے کہ اس کے تمام راوی نہایت ثقہ ہیں۔ قارئین کے
کے اطمینان کے لیے ہر راوی کی توثیق درج کر دی جاتی ہے۔

(۱) احمد بن صالح المصری ابوجعفر الحافظ نہایت ثقہ ہیں اور بخاری کے راویو[ں]
میں سے ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۳۹)

(۲) محمد بن سلمہ المرادی الجملی نہایت ثقہ ہیں اور مسلم کے راویوں میں سے ہیں۔
(تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۹۳)

(۳) عبداللہ بن وہب صحاح ستہ کی جملہ کتابوں کے راویوں میں ہیں اور اعلیٰ
درجہ کے ثقہ ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۷۱)

(۴) معاویہ بن صالح بن حدیر نہایت ثقہ ہیں اور مسلم کے راویوں میں سے ہیں۔
(تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۲۰۹)

(۵) عبداللہ بن ابی قیس ابوالاسود النصری اعلیٰ درجہ کے ثقہ اور بخاری او[ر مسلم]
کے راویوں میں سے ہیں ج ۵ ص ۳۲۵۔

اس روایت کے متعلق حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔ وھذا اصح ما [illegible]

علیہ من ذلک وبہ یجمع ما اختلف عن عائشۃ من
ذلک۔ (فتح الباری ج ۳ ص ۳۶۳)

شاید کسی غیر مقلد کی طرف سے اس جگہ یہ سوال اٹھایا جائے کہ گیارہ رکعت
احصر تو اس روایت سے اس وقت باطل ہوتا جبکہ اس کے اندر بھی سوال اسی
کے متعلق ہوتا حالانکہ اس جگہ تو نماز وتر کے متعلق سوال ہے تو عرض یہ ہے کہ
جد کے ساتھ چونکہ وتر پڑھی جاتی ہے اس لیے دونوں کے مجموعہ پر محدثین کے نزدیک
کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حدیث مذکور میں چار اور تین، چھ اور تین
اور تین، دس اور تین یعنی تہجد مع الوتر کو شمار کرایا گیا ہے، چنانچہ خود غیر مقلدین
مشہور جلیل القدر عالم اسی روایت کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں۔

واقع قبلہ عن مقدماتہ	اس (تین رکعت) کے قبل جو نماز بطور
مسمی بصلاۃ التہجد	اس کے مقدمات کے بنام تہجد پڑھی جاتی
اطلاق الوتر علی الکل مجاز	تھی تو سب پر وتر کا اطلاق مجاز کے طور
عون المعبود ج ۴ ص ۲۳۷)	پر کیا گیا ہے۔

اس روایت سے اور اسی طرح حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی گزشتہ روایت
بھی یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر کی تین رکعت نماز
ہی سلام سے ادا فرماتے تھے جیسا کہ حنفیہ کا طریقہ ہے۔ چنانچہ مذکورہ حدیث کے تحت
مقلدین کے مشہور عالم تحریر فرماتے ہیں: ای بتسلیمۃ کما ھو الظاھر[۱]
عون المعبود ج ۴ ص ۲۳۷) یعنی یہ تین رکعت ایک ہی سلام سے ادا فرماتے تھے جیسا کہ

عنہا انہ علیہ السلام کان یوتر بثلاث لا یفصل فیھن رواہ
نسائی ورویٰ احمد کان لا یسلم فی رکعتی الوتر اسنادہ حسن (حلبی کبیر ص ۴۱۲)

ظاہر ہے۔

بہر صورت حدیث عائشہ جس میں گیارہ رکعت کے اندر حصر تھا اس حصر کا حضرت عائشہ کی مذکورہ حدیث صحیحہ کے بعد اپنی ظاہری صورت پر باقی رہنے کا امکان ہی ختم ہو جاتا ہے بلکہ غیر مقلدین کے مشہور و معتمد عالم تو تیرہ رکعت والی حدیث کو بھی محض اکثری معمولی اور عادت غالبہ ہی قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ تیرہ سے بھی زیادہ رکعتوں کا پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے چنانچہ ولا باکثر من ثلاث عشرة کے ذیل میں تحریر فرماتے ہیں۔

ای غالباً و الا فقد ثبت انه — یعنی یہ تیرہ رکعت اکثری معمولی ہے اوتر بخمس عشرة — ورنہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تہجد مع الوتر پندرہ رکعت ادا فرمائی ہے۔ (عون المعبود ج ۲ ص ۲۳۷)

یہ بحث تو اس جگہ ضمناً آ گئی ہے اس کی تفصیل کسی موقع سے تحریر کی جائے گی۔ اس وقت تو در اصل صرف انھیں امور سے بحث کرنا ہے جو حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا سے استدلال کرنے والوں کے لیے بنیادی سوال کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے ہم سب سے ان میں سے ہر ایک پر تفصیلی کلام کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

حدیث عائشہ رضؓ میں سوال کس نماز کے متعلق ہے؟

حدیث عائشہ رضؓ سے آٹھ رکعت تراویح پر استدلال اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے کہ جب یہ بات متعین ہو جائے کہ اس کے اندر نماز تراویح کے متعلق ہی سوال تھا اور حضرت عائشہ رضؓ نے اسی کے متعلق جواب ارشاد فرمایا ہے حالانکہ ابو داؤد کی مذکورہ روایت اور اس طرح کی دوسری روایات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا

سوال وجواب منقول ہے اس سے واضح طریقہ پر معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق تراویح
سے نہیں ہے بلکہ یہ سوال وجواب تہجد کے بارے میں ہے اور یہی وجہ ہے کہ تہجد
نماز جو رمضان اور غیر رمضان دونوں زمانوں میں عام ہے جواب میں اس عموم
کی رعایۃً حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ذکر بھی فرمایا ہے ورنہ اگر خاص رمضان کی
نماز کے بارے میں ان کا جواب ہوتا تو ہرگز جواب میں ماکان یزید
رمضان ولا فی غیرہ نہ ارشاد فرماتیں غور کرنے کی بات یہ ہے کہ حضرت
ابوسلمہ نے کس شبہ کی بنیاد پر سوال کیا تھا۔ اشتباہ کی وجہ تو یہی تھی کہ انھیں آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ چیز معلوم تھی کہ آپ رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں
میں تہجد پڑھا کرتے تھے اور رمضان المبارک میں نماز تراویح کا پڑھنا بھی ابوسلمہ کے علم
میں تھا لیکن اشتباہ یہ ہوا کہ رمضان میں چوں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا انہماک عبادت
میں بڑھ جاتا تھا، اس لیے کہیں ایسا تو نہیں کہ تہجد کی عام دنوں والی رکعت کی تعداد میں
آپ رمضان کے اندر اضافہ فرما دیا کرتے تھے۔ یہی بنائے سوال ہے۔ پس سوال کے اندر
رمضان کی قید تہجد کے منافی نہیں ہے جیسا کہ جواب کے الفاظ اور اشتباہ کے پیش آنے
کی کیفیت سے بالکل ظاہر ہے، الغرض ان کے علاوہ حدیث عائشہؓ کے نماز تہجد سے متعلق
ہونے کے سلسلہ میں خود اسی روایت کے بعض طرق کے الفاظ بھی صراحتاً اسی بات کے
متقاضی ہیں کہ اس روایت کا تعلق نماز تہجد سے مانا جائے۔ چنانچہ مولانا ابوالقاسم رفیق
دلاوری علیہ الرحمہ حدیث عائشہؓ پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔

اس کے علاوہ خود حدیث مذکور کے الفاظ صراحتاً دال ہیں کہ سوال تہجد کے متعلق
تھا کیوں کہ خود ابوسلمہ نے اسی سلسلہ استفسار میں ام المومنین سے یہ بھی پوچھا تھا کہ
کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وتر سے پہلے سو جاتے تھے تو ام المومنینؓ نے جواب دیا
کہ میں نے آنحضرت سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا اور آپ نے فرمایا تھا کہ میری آنکھیں

سوجاتی ہیں لیکن دل بیدار رہتا ہے (یعنی سوجاتا ہوں بخاری ومسلم) اس سے
یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ سوال تہجد ہی کے متعلق تھا کیوں کہ حضرت رسالتمآب صلی اللہ
علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ کا تہجد کے بعد وتر سے پہلے تو محو خواب ہونا ثابت ہے
تراویح اور وتر کے درمیان سونا ثابت نہیں ہے ۔ (التوضیح عن رکعات التراویح)

بلکہ علمار کی ایک جماعت نے حدیث عائشہ رضؓ کے سلسلہ میں تصریح کی ہے
کہ اس کا تعلق نماز تہجد سے ہے شارح بخاری محدث کبیر علامہ شمس الدین کرمانی
علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ۔

اما المراد بها صلوٰة الوتر ۔ مذکورہ نماز سے مراد نماز تہجد ہے اور
ن السوال والجواب وارد ان ۔ سوال وجواب کا اسی سے تعلق ہے ۔
علیہ الکوکب الدراری ۔

مزید فرماتے ہیں کہ اگر اس کا تعلق نماز تراویح سے تسلیم کرلیا جائے تو یہ دوسری
روایت کے معارض ہوگی ۔

اوھو معارض بما روی انه صلی ۔ یا پھر وہ اس روایت کے معارض ٹھہرے
بالناس عشرین رکعة لیلتین ۔ گی جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم نے دو رات لوگوں کو بیس
(حوالہ بالا وفتاوی رحیمیہ ج ا ص ۲۴۱) رکعت نماز پڑھایا ۔

اس کے بعد اصول حدیث کی روشنی میں فرماتے ہیں کہ بیس رکعت والی روایت
حدیث عائشہ رضؓ پر مقدم ہوگی جس کی وجہ یہ ہے ۔

ورواية المثبت مقدمة علی ۔ مثبت روایت نافی پر مقدم ہوتی ہے
روایة النافی ۔ (حوالہ بالا)

مشہور محدث حضرت شیخ عبدالحق دہلوی علیہ الرحمہ تصریح فرماتے ہیں ۔

...آ نست کہ ایکہ آنحضرت صلی اللہ ...وسلم گزارد ہمہ تہجد وے بود کہ یازدہ ...ات باشد

صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ گیارہ رکعات (مع الوتر) پڑھتے تھے وہ آپ کی نماز تہجد تھی۔

(اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۳۴۵ وفتاوی رحیمیہ ج ۱ ص ۳۳۱)

حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی علیہ الرحمہ کا یہ بیان پہلے بھی گزر چکا ہے

...روایت محمول بر نماز تہجد است کہ ...مضان وغیر رمضان یکساں بود ...ہ فتاوی عزیزی ج ۱ ص ۱۲۵

وہ حدیث عائشہ رض نماز تہجد پر محمول ہے جو نماز رمضان اور غیر رمضان دونوں میں یکساں پڑھی جاتی تھی۔

(...حیمیہ ج ۱ ص ۳۳۱)

امام غزالی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

...انت هٰذه الركعات على ...سمينا جملتها وترا صلوٰة ...ل وهو التهجد۔

اور یہ رکعات جیسا کہ ہم نے انکا نام وتر یعنی رات کی نماز رکھا ہے وہ تہجد ہی کا دوسرا نام ہے۔

(احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۰۲ از فتاوی رحیمیہ ج ۱ ص ۳۳۱)

بنابریں حدیث کی کسی کتاب میں اگر حدیث عائشہ کا تذکرہ قیام رمضان کے ...ت کیا گیا ہے تو اس سے یہ استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ مصنف کے خیال میں لازماً ...روایت کا تراویح سے ہی تعلق ہے اس لیے کہ تہجد کی نماز بھی رمضان میں پڑھی جاتی ...ور اس بنیاد پر قیام رمضان کے تحت اس کا ذکر بھی غیر مناسب نہیں ہو سکتا، لیکن ...محدثین کی جماعت میں ایک دو کے سوا سب کو دیکھتے ہیں کہ وہ حدیث عائشہ کا تذکرہ ...رمضان کے بجائے صلوٰۃ اللیل اور تہجد ہی کے زیر عنوان کر رہے ہیں۔ چنانچہ بعض ...محدثین کے اس روش کی نشاندہی بھی اس موقع پر کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

امام مسلم نے صحیح مسلم ج ۱ ص ۲۵۴ - امام ابوداؤد ج ۱ ص ۱۹۶ ، امام ترمذی نے ترمذی شریف ج ۱ ص ۵۸ - امام نسائی نے نسائی ج ۱ ص ۱۵۴ - امام مالک نے موطا ص ۴۲ - امام محمد بن نصر مروزی نے قیام اللیل ص ۴۷ - امام بیہقی نے سنن کبریٰ میں ، علامہ ولی الدین خطیب نے مشکوٰۃ المصابیح میں تراویح اور تہجد کے الگ الگ دو باب مقرر فرمائے اور حدیث عائشہ رض کو ان میں سے ہر محدث نے تہجد کے عنوان کے تحت داخل کیا ہے ، اسی طرح حافظ ابن قیم علیہ الرحمہ نے بھی حدیث عائشہ رض کا تذکرہ تہجد کے ذیل میں کیا ہے باوجودیکہ تراویح کا باب انھوں نے قائم بھی کیا ہے ۔ ۔ دیکھیے زاد المعاد ج ۱ ص ۱۸۶ ایلہ

بنا بریں اگر کسی محدث کا قیام رمضان کے تحت حدیث عائشہ رض کو نقل کرنا اس کے نماز تراویح سے متعلق ہونے کی دلیل بن سکتی ہے تو ایک دو کے مقابلہ میں جمہور محدثین کی روش سے گزشتہ حوالوں کے ذریعہ واضح ہے کہ زمانہ قدیم سے حدیث عائشہ رض کا تعلق ایک جماعت کے نزدیک نماز تہجد سے ہے بلکہ احناف کی اکثریت کے نزدیک صحیح یہی ہے کہ اس روایت کا تعلق تراویح سے نہیں ہے لیکن ہمارے غیر مقلد علماء کی نئی نکتہ آفرینی بھی قابل دید ہے کہ کتنی سادگی کے ساتھ وہ فریب دینا چاہتے ہیں اور بلا تامل تمام علماء احناف کے متعلق تحریر فرماتے ہیں ۔

نئی نکتہ آفرینی

• اس حدیث سے تمام حنفی اور غیر حنفی علماء محققین نے یہی سمجھا ہے کہ آپ تراویح کی نماز گیارہ رکعتیں ہی پڑھتے تھے اس کے کچھ حوالے گذر چکے ہیں کچھ آئندہ آئیں گے مگر آج کل کے بعض حنفی دوستوں نے ایک نئی نکتہ آفرینی کی ہے ، وہ کہتے ہیں کہ تراویح خاص رمضان کی نماز ہے اور حدیث عائشہ میں اس نماز کا ذکر ہے جو غیر رمضان

لہ از التوضیح

بھی پڑھی جاتی تھی، اس لیے اس کا تعلق تراویح سے نہیں۔"

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علماء احناف ص ۱۵)

ایک حوالہ بھی پوری کتاب میں ایسا موجود نہیں ہے جس میں تمام حنفی اور غیر حنفی کے متعلق اس بات کی تصریح ہو جس کو یہ حضرات باور کرانا چاہتے ہیں، محض کچھ اقوال کے نقل کر دینے سے وہ تمام حنفی اور غیر حنفی علماء کا مذہب نہیں قرار پا سکتا۔ یہ طریق استدلال اہل علم کی شان سے نہ صرف بعید ہے بلکہ باعث شرم بھی ہے۔

سوال کا تعلق کس نماز سے ہے؟

البتہ انھوں نے حضرت ابو سلمہ کے سوال سے ثابت کرنا چاہا ہے کہ اس روایت کا تعلق تراویح ہی کی نماز سے ہے، اس لیے کہ سائل نے تراویح ہی کے متعلق دریافت کیا تھا لہٰذا اس سے جواب کا تعلق ہونا ایک ضروری امر ہے۔ فرماتے ہیں۔ "سائل نے خاص رمضان کی نماز کی بابت سوال کیا تھا اور ہمارے یہ حنفی دوست بھی مانتے ہیں کہ تراویح خاص رمضان کی نماز ہے تو گویا بالفاظ دیگر سائل نے تراویح کی بابت پوچھا تھا۔"

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علماء احناف ص ۱۸)

سائل کا سوال کس نماز کے بارے میں تھا اور رمضان کی تخصیص کی صحیح وجہ کیا تھی یہ تمام باتیں اوپر بیان کی جا چکی ہیں اس جگہ تو غیر مقلدین کے حافظہ کی خرابی کا کرشمہ دیکھیے کہ یہاں تو لکھ مارا کہ سائل کا سوال تراویح کے متعلق تھا اور ایک ہی صفحہ کے بعد تحریر فرماتے ہیں "یاد رہے کہ حضرت عائشہ سے تہجد یا تراویح کا نام لے کر سوال نہیں کیا گیا تھا۔ بلکہ مطلق رمضان کی راتوں کی نماز کے متعلق سوال تھا۔"

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علماء احناف ص ۲۰)

پس جبکہ متعین نماز کے بارے میں سوال نہ تھا تو آپ نے تراویح ہی کے لیے کیوں

اس کو دلیل بنایا، اور تہجد کے لیے کیوں نہ بنایا جبکہ سائل کا سوال خود آپ کے کہنے کے
مطابق مطلق ہے۔

کیا تراویح اور تہجد میں فرق ہے؟

حدیث عائشہ رضی سے آٹھ رکعت تراویح پر استدلال جن امور کے بغیر نہیں ہوسکتا
ان میں دوسرا امر یہ بھی ہے کہ جبتک تہجد اور تراویح دونوں نمازوں کا ایک ہونا ثابت
نہ ہوجائے اس وقت تک یہ استدلال درست نہ ہوگا اور دونوں نماز کے الگ الگ
دو نماز ہونے پر مندرجہ ذیل دلائل موجود ہیں جن سے انکار کے لیے جواز کی کوئی معقول وجہ
نہیں بتائی جاسکتی۔

پہلی دلیل

تراویح اور تہجد دونوں کے علیحدہ علیحدہ دو نماز ہونے کی
سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے احکام بھی جدا ہیں
مثلاً تراویح کی نماز اگر کوئی شخص وقت پر ادا نہ کرسکا تو دن کے وقت اس کی قضا نہیں
کرسکتا، اسلیے کہ اس کی قضا ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے،
تراویح کے سلسلہ میں قضا کے عدم جواز کا حکم احناف ہی کی طرح غیر مقلدین کے یہاں
بھی ہے۔ اسلیے کہ آج تک کسی معتبر غیر مقلد عالم نے اس کی قضا کا حکم نہیں دیا ہے
اور نہ اس کے جواز کا فتویٰ موجود ہے۔ احناف کے یہاں تو تراویح کی قضا جائز نہ
ہونے کی تصریح موجود ہے۔

رد محتار مع درمختار میں ہے:

ولا تقضی اذا فاتت اصلا	اور تراویح کی قضا بالکل نہیں پڑھی
ولا وحدہ فی الاصح اصلا	جائے گی اصح قول کے مطابق تنہا بھی نہیں
ای لا بجماعۃ ولا وحدہ	بالکل نہیں پڑھی جائیگی کا مطلب ہے کہ

(شامی مع درمختار ج ۱ ص ۴۹۵) نہ جماعت کے ساتھ قضا جائز ہے اور نہ تنہا
علماء احناف کے نزدیک تو اس تصریح سے واضح ہے کہ تراویح کی قضا نہیں
پڑھی جائے گی غیر مقلدین کے نزدیک بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیوں کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم یا کسی صحابی سے بھی معتمد سند سے تراویح کی قضا پڑھنا ثابت نہیں ہے اگر ثابت
ہو تو نشاندہی کی جائے، اس کے برخلاف تہجد کی قضا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
ثابت ہے اور غیر مقلدین کے نزدیک اس کی قضا اہتمام کے لیے بھی جائز ہے جیسا کہ خود ایک
غیر مقلد عالم کی تصریح سے ثابت ہے، پس جب دونوں نماز کے احکام الگ الگ ہیں تو
یہ کہنا کسی طرح درست نہیں کہ دونوں نمازیں دراصل ایک ہی نماز ہیں، اگر فی الواقع
دونوں نمازیں ایک ہوتیں تو ایک کے چھوٹ جانے پر اس کی قضا جائز اور دوسری کے فوت
ہو جانے پر اس کی قضا ناجائز ہونے کا کیا سوال تھا۔ تراویح کی قضا کے عدم جواز کے
سلسلہ میں تو گفتگو ہو چکی تہجد کی قضا کے جائز ہونے کا ثبوت بھی پڑھ لیجیے، حضرت
عائشہ رض فرماتی ہیں۔

اذا فاتته الصلوٰة من الليل من وجع او غيره صلى من النهار ثنتى عشرة ركعة۔
(مسلم ج ۱ ص ۲۵۶)

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی تکلیف وغیرہ کی وجہ سے رات کی نماز فوت ہو جاتی تو آپ دن میں بارہ رکعت قضا پڑھتے تھے۔

یہ روایت صحیح مسلم کے علاوہ ابوداؤد جلد ۱ ص ۲۰۶ و مسند ابوعوانہ ج ۲ ص ۳۵۲
و مصنف عبدالرزاق ج ۳ ص ۵۱ و کنز العمال ج ۸ ص ۲۶۴ و فتح الباری ج ۳ ص ۱۳۲
و نسائی ص ۲۳۸ میں موجود ہے، حدیث مسلم میں بھی ہے اس لیے اس کی سند کے متعلق ہم کوئی
گفتگو کرنا مناسب نہیں سمجھتے اس لیے کہ علاوہ دوسری کتابوں کے مسلم میں روایت کا
موجود ہونا ہی اس کی صحت کے لیے کافی ضمانت ہے۔ پھر یہ کہ ابوداؤد

کی شرح میں خود غیر مقلدین کے جلیل القدر عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی نہ صرف حدیث مذکور کو قبول فرما رہے ہیں بلکہ یہ بھی تصریح فرماتے ہیں۔

دلیل علی استحباب المحافظۃ علی الاوراد وانھا اذا فاتت تقضی۔ اس بات کی دلیل ہے کہ اوراد و وظائف پر مواظبت کرنا مستحب ہے اور اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اگر وہ فوت ہو جائے تو ان کی قضا پڑھی جائے گی۔ (عون المعبود ج ۱ ص ۲۲۲)

اگر اسی روایت کو دلیل بنا کر کوئی غیر مقلد صاحب یہ شگوفہ چھوڑ دیں کہ جب ہمارے نزدیک تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی نماز ہے تو تہجد کی قضا کے ثابت ہو جانے کے بعد تراویح کی قضا کا جواز بھی از خود ثابت ہو گیا تو عرض یہ ہے کہ اس روایت سے جس تہجد یا تراویح کی قضا ثابت ہو گی وہ بارہ رکعت ہے اور آپ کے نزدیک آٹھ رکعت سے زیادہ تراویح یا تہجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں ہے۔ لہٰذا آٹھ رکعت کی قضا کا ثبوت فراہم کیجیے، اس روایت سے تو آپ کا مطلب ثابت نہیں ہوتا۔ پس اس حدیث نے فیصلہ کر دیا کہ تراویح درحقیقت تہجد کے علاوہ ایک دوسری ہی نماز ہے جس کی قضا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی نہیں کی ہے، اور تہجد کی قضا آپ نے پڑھی ہے۔

دوسری دلیل

نماز تہجد اور تراویح کے دو الگ نماز ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تہجد کی نماز خود غیر مقلدین کے بیان کے مطابق مکہ سے ہی زیر عمل تھی چنانچہ مولانا محمد سلیمان صاحب مئوی تحریر فرماتے ہیں۔

بالاتفاق محدثین و مفسرین کے نزدیک یاایھا المزمل قم اللیل کا نزول مکہ معظمہ میں ہوا ہے۔ اسی وقت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب تہجد کی نماز پڑھنے لگے اور ایک سال کے بعد ہی مکہ میں یہ تہجد جس کا نام قیام ہے اس کی فرضیت

ساقط ہو کر نفل قرار دے دی گئی۔ چنانچہ حضرت قتادہؓ سے قم اللیل کے متعلق یہ مروی ہے۔

افترض اللہ قیام اللیل فی اول ھذہ السورۃ فقام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ حولا فامسک اللہ خاتمتھا فی السماء اثنی عشر شھرا ثم انزل اللہ التخفیف فی اخرھا فصار قیام اللیل تطوعا بعد فریضۃ۔ (قیام اللیل) صلوۃ تراویح من ۲ رواہ ابوداؤد

پس بقول غیر مقلدین باجماع محدثین ومفسرین مکہ میں تہجد کی فرضیت کے منسوخ ہو جانے کے بعد نماز نفل کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ تہجد پڑھا کرتے تھے ظاہر ہے یہ عمل رمضان اور غیر رمضان دونوں ہی میں صحابہ کرام کے زمانہ میں ہوتا رہتا تھا لیکن ایک نیا حادثہ جب یہ پیش آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رمضان کے اندر جماعت سے تین رات نماز ادا فرمائی اور اگلی رات مسجد میں جماعت کے لیے تشریف نہ لاسکے۔ جس پر صحابہ کرام نے صبح سوال کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا۔ خشیت ان تفرض علیکم صلوۃ اللیل۔ یعنی مجھے صلوۃ اللیل کے تم پر فرض ہو جانے کا ڈر تھا تو اگر یہ صلوۃ اللیل وہی نماز تہجد ہی تھی جس کی فرضیت ایک مرتبہ منسوخ ہو چکی تھی تو آپ کو یوں فرمانا چاہیے تھا۔ خشیت ان تعاد علیکم صلوۃ اللیل فریضۃ۔ مجھے ڈر تھا کہ تم پر صلوۃ اللیل دوبارہ فرض کردی جائے گی۔

لیکن مذکورہ روایت کے کسی طریق میں اور نہ ہی دوسری روایت کے کسی طریق میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ آپ نے فریضہ کے دوبارہ عائد کردیے جانے کا اندیشہ ظاہر فرمایا یہ اس بات کی بین دلیل ہے کہ آپ کو کسی نئے فریضہ کے عائد کیے جانے کا

اندیشہ تھا نہ کہ کسی پرانے منسوخ شدہ فریضہ کے اعادہ کا خطرہ تھا جس سے نصف النہار کی طرح یہ حقیقت ثابت ہوئی کہ نماز تہجد ایک دوسری نماز ہے، اور تراویح اس کے علاوہ ایک دوسری نماز ہے۔

تیسری دلیل تراویح اور تہجد میں مغائرت کی تیسری دلیل یہ ہے کہ تہجد کی نماز تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام ہمیشہ پڑھا ہی کرتے تھے پھر جن تین راتوں کی نماز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھایا تھا اگر یہ وہی نماز تہجد ہوتی تو یہ نہ کوئی نئی نماز ہی تھی اور نہ کوئی نیا حادثہ ہی تھا کہ واقعہ کو صحابہ کرام اس طرح نقل فرماتے جس طرح انھوں نے ایک نئے حادثہ اور نئی نماز کو نقل فرمایا ہے پھر غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ان تین راتوں کی نماز کے بعد ایک رات کی غیر حاضری کا عذر جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش فرمایا اس کے بعض طرق میں غیر مقلدین کے اعتراف کے مطابق یہ بھی وارد ہے۔

خشیت ان یفرض علیکم قیام هذا الشہر	مجھے ڈر ہوا کہ اس مہینہ کا قیام تم پر فرض نہ کردیا جائے۔

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۲۲)

اس طریق تعبیر سے یہ چیز اظہر من الشمس ہے کہ یہ نماز خاص اسی مہینہ کی نماز تھی جس کی فرضیت کا آپ کو اندیشہ تھا۔ اگر یہ نماز سال کے دوسرے مہینہ میں بھی پڑھی جانے والی معلوم نماز ہوتی تو اس کو اس مہینہ کی نماز کے نام سے یاد کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی قیام ہذا الشہر تو وہی نماز ہوگی جس کو اس مہینہ سے خصوصی تعلق ہو۔ ورنہ وہ قیام ہذا الشہر نہیں ہوگی البتہ وہ مطلق قیام اللیل اور صلوۃ لیل ہوگی۔ ان باتوں کے علاوہ خود غیر مقلدین بھی زمانہ قدیم سے اس کا اعتراف کرتے آرہے ہیں کہ نماز تہجد اور نماز تراویح دو الگ نمازیں ہیں یہ شگوفہ تو بالکل زمانہ حال کے غیر مقلدین نے

چھوڑا ہے کہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں ورنہ پہلے کے غیر مقلدین اس کے خلاف تصریح کر چکے ہیں چنانچہ مشہور غیر مقلد عالم مولانا ثناء اللہ امرتسری کے رسالہ اہلحدیث بابت ۲۵ رجب ۱۳۵۲ھ مطابق ۱۷ نومبر ۱۹۳۳ء یوم جمعۃ المبارک کے ص پر ایک مدلل مضمون اس موضوع سے متعلق موجود ہے۔ جس کے الفاظ یہ ہیں

"جناب معتمد صاحب کا بابت صلوۃ اللیل رمضان کے متعلق جو سوال ہے اس کے بارے میں یہ عرض ہے کہ حضور انور علیہ الف الف صلوۃ اللہ وسلامہ پر نماز تہجد بدلیل فتہجد بہ نافلۃ لک فرض بھی تھی جس کو آپ بلا ناغہ ادا فرماتے تھے اور باوجود عدم فرضیت جمیع اصحاب ادا کرتے رہے۔ ہاں بلا جماعت لیکن اگر کوئی شخص ۲۷ درجہ فضیلت کی حرص میں نماز تہجد جماعت سے ادا کرے تو زہے نصیب اس کا محل استدلال یہ ہے کہ تمام نماز مفروضہ بلا جماعت ہو جاتی ہے اور شمولیت جماعت فرض نہیں محض ۲۷ درجات کی ترغیب ہے تو جماعت سے ہر اس نماز کو فقط ۲۷ درجہ زیادتی ثواب کی غرض سے پڑھ سکتے ہیں جو منفرداً ہو جاتی ہے رہا رمضان شریف کی تراویح یا قیام رمضان سو احادیث میں صاف ہے۔ سنئے ابو ہریرہؓ سے مسلم میں ہے کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یرغب فی قیام رمضان۔ یعنی حضور انور ماہ رمضان کی مخصوص نماز کے لیے بہت ترغیب فرماتے۔ الغرض باوجودیکہ صحابہ کرام نماز تہجد پہلے سے پڑھتے چلے آتے تھے جس وقت ماہ رمضان آیا تو حضور نے اس مہینہ مبارک کی نماز کا جدا حکم دیا۔ پہلی کا نام قیام اللیل ہے اور اس کا نام قیام رمضان اور وہ حدیث بھی اس پر دال ہے جس میں تین یوم تک حضور نے جماعت سے پڑھائی کیوں کہ نماز تہجد تو پہلے ہی سے سب لوگ پڑھتے تھے یہ قیام رمضان یا تراویح ہی تھی جس کو تین یوم پڑھا کر حضور نے جداگانہ پڑھنے کا حکم دیا۔ الغرض نماز تراویح اور ہے نماز تہجد دیگر۔ (رسالہ اہلحدیث رجب ۱۳۵۲ھ ص ،)

اس عبارت میں جہاں اس بات کی کھلی تصریح ہے کہ نماز تہجد اور نماز تراویح دو الگ الگ نمازیں ہیں وہاں اس کا بھی غیر مقلدین کی طرف سے کھلا اقرار ہے کہ ان کے نزدیک بھی نماز تہجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی اور آپ بلا ناغہ ادا فرماتے تھے۔ فرضیت کا نسخ صرف امت کے حق میں تھا۔ غیر مقلدین کے اس اقرار کو ذہن نشین کرنے کے بعد ان کی تلون مزاجی اور مسلکی بے راہ روی کی نئی کرشمہ سازیاں بھی ملاحظہ فرمائیے۔

"ان راتوں کی نماز کے متعلق سب کا اتفاق ہے[1] کہ یہ تراویح تھی اور اسی نماز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ اللیل اور قیام ہذا الشہر فرمایا ہے پس ثابت ہوگیا کہ تراویح ہی رمضان میں صلوٰۃ اللیل بھی ہے اور قیام اللیل بھی ہے اور تہجد بھی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ ان تین راتوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی ادا فرمایا تھا، اسی طرح جن صحابہ نے اس جماعت میں شرکت کی تھی ان کے متعلق بھی کوئی ثبوت نہیں دیا جاسکتا کہ انھوں نے اس جماعت کے علاوہ تہجد بھی پڑھا تھا بلکہ تیسری رات کے متعلق یہ مذکور ہے کہ آپ نے اتنی دیر تک نماز پڑھائی کہ سحری فوت ہوجانے کا خوف ہوا، ایسی صورت میں کسی اور نماز کے ادا کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہی نہیں ہوتا حالانکہ بعض علماء حضور پر تہجد کی نماز فرض مانتے ہیں۔ (رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۲۲)

---

[1] ان تین راتوں کے سلسلہ میں یہ بات کہ یہ نماز تراویح تھی اور اس پر سب کا اتفاق بتانا غلط ہے خود غیر مقلدین کے جلیل القدر عالم نواب صدیق حسن صاحب لکھتے ہیں۔
ونزد بعضے ایں یازدہ رکعت کہ آنرا ور سہ شب گزارد نماز شب بود کہ در اول لیل بجماعت خواند پس جماعت در نفل ثابت است نہ نماز علیحدہ بود بنام تراویح (مسک الختام ص ۵۵۱)

علمائے غیر مقلدین کا کوئی مسلک نہیں ہے

حضور پر تہجد کی نماز فرض ماننے والے صرف احناف ہی نہیں ہیں بلکہ غیر مقلدین
کی تصریح واقرار کے مطابق یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ علمائے غیر مقلدین کا بھی مسلک یہی
ہے کہ نماز تہجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی اور اتنا ہی نہیں بلکہ آپ بلا ناغہ
اس نماز کو ادا فرماتے تھے۔ بلکہ اگر کسی وجہ سے رہ گئی تو اس کی دن میں قضا بھی کر لیتے تھے
اب زمانہ حال کے غیر مقلدین کا مذکورہ استدلال پڑھنے کے بعد بے ساختہ جی چاہتا ہے
کہ انداز میں ان سے بھی ایک بات دریافت کرنی چاہیے۔
کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ ان تین راتوں میں رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم نے تراویح کے علاوہ نماز عشاء بھی ادا فرمایا تھا۔ اسی طرح جن صحابہ نے
جماعت میں شرکت کی تھی ان کے متعلق بھی کوئی ثبوت نہیں دیا جا سکتا کہ انھوں نے
جماعت کے علاوہ عشاء یا اس کی سنتیں بھی پڑھی تھیں لہٰذا ثابت ہوا کہ رمضان
میں تراویح اور عشاء دونوں ایک ہی ہو جاتی ہیں۔
یہ استدلال تو بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ رجب ۸ھ کی ۱۵ تاریخ کو مغرب کی
نماز پڑھنا حضور کے لیے کسی حدیث سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے یہ حکم لگا دینا
چاہیے کہ آپ نے اس دن مغرب کی نماز پڑھی ہی نہیں تھی اگر یہ درست نہیں ہے
اور مخصوص دن کی نماز مغرب کا پڑھنا منقول نہ ہونے کے باوجود یہ دعویٰ صحیح
ہے کہ یہ نماز آپ پر فرض تھی اور آپ ہمیشہ ادا کرتے تھے، لہٰذا ضرور آپ نے اس
تاریخ میں بھی ادا فرمایا ہوگا اور اگر کسی عذر سے فوت ہو گئی ہو گی تو آپ نے ضرور
قضا کر لی ہوگی۔ پس جب نماز پنجگانہ میں سے کسی نماز کے مخصوص تاریخ میں پڑھنے
کی نقل خاص کی ضرورت نہیں ہے۔ تو نماز تہجد بھی نماز پنجگانہ ہی کی طرح فرض

تھی اور ثابت ہے کہ کسی وجہ سے فوت ہو جاتی تھی تو آپ اس کی قضا فرما لیتے تھے
اس لیے کسی خاص تاریخ میں پڑھنا اگر نہ بھی منقول ہو تو اس کا فرض ہونا ہی اس بات
کی کافی ضمانت ہے کہ آپ نے ان تین راتوں میں بھی نماز تہجد ضرور ادا کرلی ہوگی یا پھر اس
کی قضا کرلی ہوگی۔ کیا کسی حدیث سے یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ان تین راتوں کی تہجد
آپ نے نہ ادا فرمائی اور نہ اس کی قضا پڑھی۔ افسوس ہے کہ علماء غیر مقلدین کو اتنی موٹی بات
بھی معلوم نہیں ہے کہ عدم نقل عدم وجود کی دلیل نہیں ہے کسی چیز کا سنداً منقول نہ
ہونا نفس الامر میں اس کے وجود کی نفی کے لیے ہرگز کافی نہیں ہے۔ علامہ ابن ہمام
علیہ الرحمہ تصریح فرماتے ہیں۔

وبالجملة عدم النقل لا ينفي الوجود فكيف بعد الثبوت بوجه آخر۔

(فتح القدیر ج ۱ ص ۳۲۳)

خلاصہ یہ ہے کہ منقول نہ ہونا موجود نہ ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا بالخصوص جبکہ دوسرے طریقے سے اس کا موجود ہونا ثابت بھی ہے

پس ان تین راتوں میں تراویح کے علاوہ تہجد کے پڑھنے کا منقول نہ ہونا اس
بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ فی الواقع پڑھی بھی نہ گئی ہوگی، بالخصوص آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم پر اس کا فرض ہونا اور صحابہ کرام کا اہتمام کے ساتھ اس کو پڑھنا، اس بات کی
دلیل کے لیے کافی ہے کہ ان راتوں میں بھی ضرور پڑھی گئی ہوگی یا کم از کم حضور نے اس کی قضا
کی ہوگی اس لیے کہ آپ پر وہ نماز فرض تھی جس کا کلیتہ ترک کر دینا ہرگز ممکن نہیں۔

ے قاضی ثناء اللہ پانی پتی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم گاہے ترک
نہ فرمودہ واگر احیاناً فوت شدہ در روز قضا فرمودہ۔

(مالابدمنہ ص ٦٥)

...ب فریضہ کے بالکل ترک کر دینے کا دعویٰ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں غیر مقلدین
...ر سکتے۔ ہمارے نزدیک تو اداءً نہیں تو قضاءً یہ فریضہ آپ نے ضرور ادا فرمایا ہے یہ
...ب تو نماز تہجد کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں فرض تسلیم کرتے ہوئے دیا
...ہے۔ لیکن اگر ہم نماز تہجد آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نفل ہی مان لیں اور یہ بھی
...یں کہ فی الواقع ان تین راتوں میں آپ نے اور شریک جماعت ہونے والے صحابہ
...صرف نماز تراویح ہی پڑھی تھی کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی تھی تب بھی جواب کے
...ک چیز موجود ہے وہ یہ کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ تہجد بھی ادا ہو گئی تھی لہذا علیحدہ
...تہجد پڑھنے کی ضرورت ہی نہ تھی اور یہ بات اپنی جگہ ثابت ہے کہ نماز تہجد کا عشاء
...کی کسی بھی دوسری نماز میں تداخل ہو جاتا ہے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں۔ وانہ یحصل بای صلوٰۃ کانت۔
جلد اول ص ۴۰۸۔ اور دلیل میں طبرانی کی مرفوع روایت پیش کی ہے جس میں
...ہے۔ وما کان بعد صلوٰۃ العشاء فھو من اللیل۔ تہجد کے
...بھی بعض نمازیں دوسری نمازوں کے پڑھنے سے ادا ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر بمسجد درآمد
...یا سنت شروع کرد تحیۃ المسجد ہم ادا شد کما فی الاشباہ (حاشیہ مالابد منہ ص ۶۶)
...قع پر بہتر ہے کہ مولانا ابوالقاسم رفیق دلاوری علیہ الرحمہ کی تحقیق نقل کر دی جائے
...حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں۔

...کانت الثالثۃ جمع اھلہ و... فقام بنا حتی خشینا ...ن یفوتنا الفلاح۔ (ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ)

جب تیسری رات ہوئی تو ہادی انام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گھر والوں اور دوسرے لوگوں کو جمع ہونے کا حکم دیا اور آپ نے ہمارے ساتھ اتنا قیام کیا کہ ہمیں سحری کا وقت جاتے رہنے کا خدشہ لاحق ہوا۔

دیکھیے خود شارع علیہ السلام کی سنت سے ایک رات میں تراویح اور تہجد دونوں نمازوں کا جمع کرنا ثابت ہوگیا اور یہ سمجھنا کہ سرورِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کی ساری نماز تراویح تھی صحیح نہیں کیوں کہ اس لحاظ سے کہ نماز تہجد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی آپ کو صبح صادق سے پہلے اسے لامحالہ ادا کرنا تھا۔ زرقانی، ولکھتے ہیں۔

کان قیام اللیل فرضا علیہ صلی اللہ علیہ وسلم دون امتہ۔ "نماز تہجد نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر فرض تھی امت پر نہ تھی۔"

(زرقانی شرح موطا جلد اول ص ۲۱۱)

جب تراویح پڑھتے پڑھتے نماز تہجد کا وقت آجاتا تو عہد نبوی کی طرح خلافت راشدہ میں بھی تراویح اور تہجد کو باہم ملا دیتے تھے اور پڑھتے پڑھتے آخر شب کر دیتے تھے چنانچہ ابی ابن کعبؓ کا بیان ہے کہ جب ہم رمضان میں قیام (تراویح اور تہجد) سے فراغت پاکر لوٹتے تو اس خیال سے خادم کھانا کھلانے میں جلدی کرتے کہ مبادا سحر کا وقت جاتا رہے۔ (موطا امام مالکؒ) اس سے بھی ثابت ہوا کہ تراویح اور تہجد دونوں نمازیں پڑھی جاتی تھیں یا باہم ملا کر ایک کر دی جاتی تھیں اور یہ تداخل تمام نفلی نمازوں میں مشروع ہے۔ مثلاً اگر خسوف قمر کی نماز پچھلی رات میں پڑھی جائے تو تہجد بھی ادا ہو جاتی ہے۔ اسی طرح چاشت کے وقت آفتاب کو گہن لگے تو صلوٰۃ الکسوف کے ساتھ صلوٰۃ الضحیٰ بھی ادا ہو جاتی ہے اور گو یہ نمازیں الگ الگ ہیں مگر ثواب دونوں کا حاصل ہوتا ہے۔ پس جن راتوں میں سرورِ انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ نے اخیر رات تک نماز جاری رکھی گو ان میں تراویح کے بعد تہجد ادا کر کے دونوں نمازوں کو تمیز نہیں فرمایا تو بھی دونوں ادا ہو گئیں۔

(التوضیح ص ۲۹، ۳۰)

چوتھی دلیل تہجد اور تراویح کے دو مستقل نماز ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحابہ کرام کے متعلق قرائن اور علماء کی تصریحات سے یہ بھی ثابت ہے کہ لوگ تراویح کے ساتھ تہجد بھی الگ سے پڑھا کرتے تھے چنانچہ العرف الشذی ص ۳۳۰ میں ہے۔

ثبت عن بعض التابعین الجمع بین التراویح و التہجد فی رمضان۔ (العرف الشذی ص ۳۳۰)	بعض تابعین سے پایۂ ثبوت کو پہونچا ہے کہ وہ ماہ رمضان میں تراویح اور تہجد دونوں نمازوں کو جمع کرتے تھے۔

اسی طرح مصنف ابن ابی شیبہ کے اندر ایک مستقل عنوان ہے۔ فی القوم یصلون تطوعا فی ناحیۃ (یعنی قوم کے اندر کچھ لوگ گوشۂ مسجد میں نفل ادا کرتے تھے۔) اس باب کے تحت مختلف روایتیں ذکر کی گئی ہیں۔ ہم اس جگہ صرف دو روایت نقل کرتے ہیں:

حدثنا ابو بکر قال ثنا ابو الاحوص عن مغیرۃ عن ابراھیم کان المتہجدون یصلون فی جانب المسجد و الامام یصلی بالناس فی شہر رمضان۔ مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۹۸	ہم سے ابو بکر نے حدیث بیان کی ہے وہ کہتے ہیں ہم سے ابو الاحوص نے مغیرہ سے روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کی ہے وہ ابراہیم سے روایت کرتے ہیں کہ تہجد گذار لوگ مسجد کے ایک کنارہ پر نماز تہجد پڑھتے تھے اور امام لوگوں کو رمضان المبارک میں نماز پڑھاتے رہتے تھے۔

دوسری روایت:۔

حدثنا ابو خالد الاحمر عن الاعمش عن ابراھیم قال کان الامام یصلی بالناس فی المسجد و المتہجدون یصلون فی نواحی المسجد

لا نفسهم ۔ مصنف ابن ابی شیبہ ص ۳۹۸ ج ۲ ۔

ظاہر ہے جس وقت ماہ رمضان میں مسجد کے اندر جماعت کے ساتھ نماز ادا کی جا رہی
ہوا ور کوئی تہجد کی نماز ادا کر رہا ہو بالخصوص خیر القرون کا مسلمان اور وہ بھی دیندار مسلمان
تو اس کے بارے میں یہ تصور کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ فرض نماز کی جماعت چھوڑ کر
مسجد میں وہ تہجد میں مشغول ہوگا بلکہ یہ اسی وقت ممکن ہے کہ یہ جماعت تراویح کی ہو
ہو اور وہ شخص تنہا تہجد پڑھنا چاہتا ہے، اس لیے تراویح کی جماعت میں شریک نہ
ہوا ۔ اور ایک روایت میں اس بات کا واضح ثبوت بھی موجود ہے ۔ اس لیے کہ اگر
جماعت عشاء کا واقعہ ہوتا تو اس جماعت کے لیے فی شہر رمضان کی قید کی ضرورت نہ
تھی ۔ بنابریں ان روایتوں سے یہ ثابت تو نہ ہو سکا کہ ایک ہی شخص نے تراویح اور
تہجد دونوں پڑھی تھی مگر اتنا ضرور ثابت ہوا کہ تراویح اور تہجد دونوں کو الگ الگ
دو نماز اس وقت بھی لوگ سمجھتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ تراویح کی جماعت میں شرکت نہ
کرنے والے اور الگ تہجد پڑھنے والے شخص کے بارے میں یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ایک
جماعت تراویح میں مشغول تھی اور کچھ لوگ دوسری نماز یعنی تہجد میں مصروف تھے
یہ روایتیں تو تابعین کے متعلق ثبوت فراہم کرتی ہیں لیکن صحابہ کرام کے متعلق بھی آثار
اس سلسلہ کے موجود ہیں، چنانچہ امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی قیام اللیل میں ایک ترجمۃ
الباب قائم کیا ہے ۔ باب المتعقیب وھو رجوع الناس الی المسجد
بعد انصرافھم عنہ ۔ (تعقیب کا باب اور وہ مسجد سے جانے کے بعد لوگوں کا
مسجد میں پھر آنا ہے ۔) اس باب کے تحت بعض آثار نقل کیے گئے ہیں ۔ جن میں سے ایک یہ ہے
جس میں حضرت انس رضی اللہ عنہ کے متعلق ہے کہ :

انہ کان لا یریٰ باسا بالتعقیب	وہ ماہ رمضان میں تعقیب کے اندر کوئی
فی رمضان و قال انما یرجعون	حرج نہیں سمجھتے تھے اور فرمایا کرتے تھے

لناس خیر یرجونه اویفرون من | بلاشبہ لوگ کسی خیر کی امید میں دوبارہ
شر یخافونه۔ | مسجد جاتے ہیں یا کسی شر کے خطرہ کی وجہ سے
قیام اللیل رکعات تراویح ص ۱۱۲) | بھاگتے ہیں۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں کچھ لوگ تراویح کے بعد سحر کے وقت جیسا کہ اس کے بعد والے اثر میں سحر کا لفظ موجود ہے، مسجد میں جا کر پھر نماز پڑھتے تھے البتہ اسی باب میں بعض سلف کا اس امر میں اختلاف بھی نقل کیا ہے کہ تراویح کے بعد تہجد پڑھنا درست ہے یا نہیں لیکن خوب ذہن نشین رہنا چاہیے کہ حضرت حسن اور قتادہ کا یہ اختلاف بھی صرف اسی صورت میں ہے جبکہ تراویح کے بعد تہجد بھی مسجد ہی کے اندر پڑھی جائے ورنہ اگر تراویح کے بعد نماز تہجد گھر میں پڑھی جائے تو کسی کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور اس کے جواز میں کسی کو کلام نہیں ہے جیسا کہ حضرت حسن اور حضرت قتادہ کے قول میں مسجد کی قید سے واضح ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کے مذکور الصدر اثر کی شرح کرتے ہوئے علامہ ابن الاثیر علیہ الرحمہ نے اس بات کی بھی تصریح بھی کر دی ہے۔ فرماتے ہیں۔

اراد به ههنا الصلوٰة النافلة | لفظ تعقیب سے مراد یہاں پر تراویح کے
بعد التراویح فکره ان یصلوا | بعد نفل نماز پڑھنا ہے پس انھوں نے اس
فی المسجد واحب ان یکون ذلك | بات کو ناپسند قرار دیا ہے کہ لوگ مسجد میں
فی البیوت قلت وهو رای اسحٰق | (تہجد) پڑھیں اور اس بات کو پسند فرمایا
بن راهویه و سعید بن | ہے کہ یہ عمل گھروں میں ہو۔ میں یہ کہتا ہوں
جبیر۔ | یہی خیال اسحٰق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا
(حاشیہ مختصر قیام اللیل ص ۱۷۷) | بھی ہے

اس سے بعض صحابہ و تابعین کرام کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک تراویح

کے ساتھ ہی ساتھ تہجد کی نماز اگر گھر پر پڑھی جائے تو مستحب ہے۔ اس امر کی تائید ا
تحقیق سے بھی ہوتی ہے جسے علامہ محمد عبدری مالکی معروف بابن الحاج علیہ الرحمہ
نے اپنی بے نظیر کتاب مدخل میں تحریر فرماتے ہیں۔

الا ترى الى ما حكاه مالك رحمه
الله تعالى في موطا انهم كانوا
اذا انصرفوا من صلوٰة التراويح
استعجلوا الخدم بالطعام
مخافة الفجر وكانوا يعتمدون
على العصى من طول القيام
فقد حازوا رضي الله عنهم
الفضيلتين معاً قيام اول الليل
واخره فعلى منوالهم فانسج
ان كنت متبعا ان المحب لمن
يحب مطيع وسادا تنا وقدوتنا
الى ربنا فينبغي لنا الاتباع لهم
والاقتفاء لآثارهم المباركة
لعل بركة ذلك تعود على المتبع
لهم (لكن) هذا قد تعذر في
هذا الزمان في الغالب اعني
قيام الليل كله في المسجد لما يختلط
به مما لا ينبغي واذا كان ذلك

احادیث میں ہے کہ جب صحابہ کرام نماز تر
سے فراغت پاکر اپنے گھروں کو مراجعت
فرماتے تو اس خوف سے اپنے خادموں کو
کھانا لانے کی جلدی کرتے کہ مبادا صبح ہ
جائے اور طول قیام کی وجہ سے اپنی لاٹھیو
کا سہارا لیتے تھے اسی طرح صحابہ کرام کو
معاً پہلی اور پچھلی رات کے قیام (تراوی
اور تہجد) کی دونوں فضیلتیں حاصل ہو جا
تھیں۔ حضرات صحابہ کرام ہمارے سردا
پیشوا ہیں اور محب اپنے محبوب کا مطیع
اور مرضی شناس ہوتا ہے، اس لیے ہمارا
ہے کہ ان کے آثار مبارکہ کی پیروی کریں
عہد حاضر میں عام طور پر یہ مشکل نظر آتا
کہ مساجد میں عامۃ الناس کے ساتھ رات ب
نماز پڑھی جا سکے تاہم کوشش کرنی چاہ
کہ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کی اس سنت
کو عملی جامہ پہنائیں اور اس کی صورت
ہے کہ مسجد میں تو لوگوں کے ساتھ اس قدر

...ذلك فيتعين على المكلف	کرلیں حسب قدر کے میسر ہو اس کے بعد گھر
...اليوم ان لا يخلي نفسه من	پہونچ کر ساری رات نماز میں کھڑے رہیں
...هذه السنة البتة بل	اور اگر کوئی دشواری نہ ہو تو اپنے اہل و
...يفعلها في المسجد مع الناس	عیال کو بھی شب بیداری میں شریک رکھیں
...على ما هم يفعلون اليوم	ورنہ خود ہی تنہا مصروف نماز رہیں
...من التخفيف فيها فاذا فرغوا	اور بہتر یہ ہے کہ صحابہ کرام کے اتباع
...رجع الى بيته فينبغي له ان	میں نماز وتر تمام نفلی نمازوں (تہجد وغیرہ)
...يغتنم بركة اتباعهم في قيام	کے بعد پڑھی جائے ۔ امام مالکؒ مسجد
...الليل الى آخره ان امكنه ذلك	میں جماعت کے ساتھ وتر نہیں پڑھتے
...يصلي في بيته بمن تيسر معه	تھے بلکہ تراویح پڑھنے کے بعد گھر
...من اهله او وحده فتحصل	اگر مصروف نماز ہوتے اور اخیر رات میں
...الفضيلة الكاملة انشاء الله	تہجد کے اختتام پر وتر ادا فرماتے تھے
...تعالى ويكون وتره آخر تنفله	لیکن اگر کسی نے وتر اول شب میں امام
...اقتداء بهم وقد قال مالك	کے ساتھ پڑھ لی ہو تو اس کو تہجد کے بعد
...رحمة الله عليه حين كان يصلي	دوبارہ نہیں پڑھنا چاہیے ۔ چنانچہ
...مع الناس في المسجد وكان	میرے شیخ ابو محمد رحمہ اللہ پہلے تو مسجد
...الامام ممن يوتر بثلاث لا	میں امام کے پیچھے تراویح اور وتر ادا
...يفصل بينهما بسلام اما انا	فرماتے تھے اس کے بعد مکان پر پہونچ
...فاذا اوترت خرجت وتركتهم	کر مصروف نماز رہتے تھے اور وتر کا
...وللانسان بمالك رحمه الله اسوة	اعادہ نہیں کرتے تھے اور حضرت ابو محمد
...فترك الوتر معهم حتى يوتر في	نے فرمایا کہ ہمارے شیخ حضرت سید

بیتہ بعد تنفلہ اٰخر اللیل الاان   ابوالحسن زیات بھی ایسا ہی کرتے تھے۔
یکون ممن یحتاج القوم فان ادرک من اخر اللیل شیئاً قامہ ولم
یعد وترہ علی المشھور من مذھب مالک وان لم یدرک
شیئاً فقد حصل لہ الوتر فی وقتہ فلاحرج علیہ وقد کان سیدی
ابومحمد رحمہ اللہ یصلی فی المسجد مع الناس صلاۃ القیام ویوتر
معھم فاذا رجع الی بیتہ صلی ماقدر لہ ولا یعید الوتر وکان رحمہ اللہ
یقول ان شیخہ سیدی ابا الحسن الذیات رحمہ اللہ کان یفعل ذلک (الخ)
اس بیان سے یہ ثابت ہوا کہ نہ صرف امام مالک شیخ ابوالحسن زیات اور شیخ
ابومحمد رحمہ اللہ تراویح کے بعد تہجد بھی ادا فرماتے تھے بلکہ یہ طریقہ بعض صحابہ کرام کی اتباع
میں اختیار کیا گیا تھا اور مومن قانت جو زاد آخرت کی فراہمی کا احساس مند ہو یہی
راہ اسے بھی اختیار کرنی چاہیے۔

چنانچہ امام بخاری علیہ الرحمہ کا معمول تھا کہ رمضان کی رات کے ابتدائی حصہ میں اپنے
شاگردوں کو لے کر باجماعت نماز پڑھتے تھے اس میں ایک ختم کرتے تھے اور اخیر شب میں اکیلے
پڑھتے تھے اور تیسرے دن ایک ختم کرتے تھے۔ (حاشیہ اعلاء السنن ورکعات تراویح)
امام بخاری کا یہ عمل اس بات کا ثبوت ہے کہ تراویح باجماعت ادا کی جانے والی
نماز دوسری ہے اور نماز تہجد ایک دوسری نماز ہے اور یہ بات کہ وہ رکعتوں کو تقسیم کر
کے اول شب اور آخر شب میں ایک ہی نماز پڑھتے تھے بالکل بے ثبوت ہے۔ اسی طرح
یہ بھی بے بنیاد ہے کہ ان کی کتاب صحیح بخاری سے دونوں نمازوں کا ایک ہونا ثابت ہوتا
ہے۔ یہ ساری باتیں محض فریب کی ہیں کوئی ان میں سے ایک بات بھی ثابت نہیں کرسکتا۔

پانچویں دلیل

یہ بات گزر چکی ہے کہ بعض اکابرین امت اور ائمہ سلف تراویح
جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے بعد اخیر رات میں تہجد بھی ادا کرتے تھے

اور جزئیات فقہ میں اس بارے میں اختلاف بھی ملتا ہے کہ جو شخص رمضان المبارک کے اندر تراویح با جماعت ادا کر چکا ہے اگر وہ اخیر رات میں نماز تہجد بھی ادا کرنا چاہتا ہے تو وتر کی نماز وہ جماعت کے ساتھ پڑھے یا تنہا نماز تہجد کے بعد ادا کرے ، جواز میں تو کوئی اختلاف نہیں ملتا ہے البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ جماعت سے وتر پڑھنا اس شخص کے لیے افضل ہے یا تنہا عام صحابہ کرام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جو معمول مروی ہے اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جماعت سے ہی پڑھ لینا افضل ہے لیکن حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کے متعلق ایک روایت یہ ملتی ہے کہ وہ جماعت سے تراویح پڑھاتے تھے اور وتر جماعت سے نہیں پڑھتے تھے۔ جس کا ظاہری مطلب یہ ہے کہ وہ اخیر شب میں تہجد کے بعد کے لیے وتر کو موقوف کرتے تھے۔ بہرحال فقہائے کرام کا یہ اختلاف اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ان کے یہاں تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں اور ان دونوں میں مغائرت ہے ، یہ تصور نہ صرف بعد کے فقہائے کرام کے یہاں ملتا ہے بلکہ خود ائمہ متقدمین اور بعض مجتہدین سے بھی منقول ہے ۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ زمانۂ قدیم سے دونوں نمازوں کو ایک دوسرے سے الگ سمجھا جاتا تھا۔ اس جگہ فقہ حنفی سے زیادہ مناسب ہوگا کہ فقہ حنبلی کا حوالہ پیش کر دیا جائے اس لیے کہ عام غیر مقلدین کا خیال ہے کہ ان کا عمل حنبلی مسلک یا اس کے قریب ہے فقہ حنبلی کی معتمد کتاب مقنع ج ۱ ص ۱۹۲ میں ہے

ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بھا فی رمضان فی جماعۃ ویوتر بعدھا فی الجماعۃ فان کان لہ تہجد جعل الوتر بعدہ (رکعات تراویح نذیل ص ۱۱۹)	پھر یہ تراویح بیس رکعت ہے جس کو رمضان میں با جماعت پڑھے گا اور اس کے بعد جماعت ہی سے وتر ادا کرے گا ، لیکن اگر وہ تہجد کا عادی ہے تو وتر اس کے بعد پڑھے ۔

اگر کوئی صاحب اس جگہ یہ نکتہ آفرینی کریں کہ یہ مسئلہ خود امام احمد بن حنبل ؒ نے

تو نہیں بتایا ہے بلکہ ان کے متبعین کا ایجاد کردہ ہے تو عرض یہ ہے کہ یہ مسئلہ خود امام احمد بن حنبل علیہ الرحمہ سے منقول ہے کہ اگر امام کے ساتھ جماعت سے وتر پڑھا جاتا ہو تو جب امام وتر کی آخری رکعت پر سلام پھیرے تو یہ اٹھ کر ایک رکعت اور پڑھ لے تاکہ یہ وتر وتر نہ رہ جائے، پھر جب تہجد پڑھے تو اس کے بعد وتر پڑھ لے، اس لیے کہ ایک رات میں دو وتر نہیں۔ یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد شیخ محمد بن عبد الوہاب نجدی کے پوتے حاشیہ مقنع میں یہ بھی تصریح فرماتے ہیں، مسئلۃ منصوصۃ یعنی امام احمد بن حنبل نے اس کی تصریح کی ہے تو کیا یہ تصریح تہجد اور تراویح کی مغائرت پر دلالت نہیں کرتی۔

ظاہر ہے بیس رکعت تراویح پڑھ لینے کے بعد دوسری نفل نماز جو آخر شب میں پڑھی جائے گی وہ تہجد کے سوا اور کیا ہوگی جیسا کہ تہجد کے لفظ سے اس نماز کو ذکر کیا گیا ہے پس کسی کا یہ کہنا کہ امام احمد کے نزدیک یہ دو نمازیں ہوتیں تو تراویح کے بعد وتر پڑھنے سے منع نہ کرتے نہ صرف یہ کہ محض فریب ہے بلکہ اپنی جہالت کا بھی بین ثبوت دینا ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے تراویح کے بعد وتر کو مابعد تہجد کے لیے موقوف کر دینا صرف افضل بتایا ہے، ورنہ ان کے نزدیک تراویح کے متصلاً بعد بھی وتر پڑھ لینا جائز ہے۔ چنانچہ اسی جگہ مقنع کے حاشیہ میں تصریح موجود ہے وھذا علی سبیل الافضلیۃ یعنی وتر کو مابعد تہجد کے لیے موقوف کر دینا صرف افضل طریقہ ہے۔ امام مالک کا اپنا عمل اور فقہ مالکی کی تصریح بھی مدخل کے حوالہ سے نقل کی جا چکی ہے، جس سے اس شخص کے متعلق جو تراویح باجماعت ادا کرتا ہو اور تہجد تنہا پڑھتا ہو، اس کو وتر کس طرح پڑھنی چاہیے اس کا حکم معلوم ہو چکا ہے۔ اسی طرح فقہ حنفی کے اندر بھی اس جزئیہ کی تصریح ملتی ہے۔ بلکہ بدایۃ المجتہد میں لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک امام کے ساتھ وتر پڑھنے کی صورت میں پھر کسی نفل یعنی تہجد کی نماز کے بعد وتر لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن بعض لوگ اس کے بعد بھی وتر پڑھنے کا حکم دیتے ہیں اور پہلے جو وتر پڑھ لی گئی تھی اس کو ایک رکعت ملا کر نفل

بنا دینے کے قائل ہیں بہرحال وتر دوبارہ پڑھی جائے۔ یا نہیں، اس میں تو اختلاف ہے اور وتر باجماعت ادا کی جائے یا تنہا، بعد نماز تہجد پڑھی جائے۔ اس مسئلہ میں افضل طریقہ کیا ہے ان باتوں میں تو کسی اختلاف کا امکان ہے لیکن اس جزئیہ سے یہ امر واضح ہوگیا کہ نماز تراویح کے علاوہ نماز تہجد ایک دوسری ہی نماز ہے، اس مغائرت میں کسی کا اختلاف زمانۂ قدیم سے نہیں ہے ورنہ باجماعت تراویح ادا کرلینے کے بعد تہجد کا سوال ہی کیا تھا۔

غیر مقلدین کا جاہلانہ تشدد

رکعات تراویح اور علمائے احناف کے اندر جہاں بہت سی فریب کاریوں سے کام لیا گیا ہے وہاں جہالت اور تشدد کا مظاہرہ بھی بڑی ہی بے شرمی کے ساتھ کیا گیا ہے تہجد اور تراویح کی مغائرت کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ تہجد اور تراویح میں ایک فرق یہ بھی بتلایا جاتا ہے کہ تہجد کی مشروعیت نص قرآن سے ہوتی ہے یعنی:۔ فتهجد به نافلة لك اور قم الليل الا قليلا سے اور تراویح کی مسنونیت احادیث سے ہوئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سننت لكم قيامه (نسائی) یعنی میں نے رمضان کے قیام کو مسنون کیا۔ مگر یہ استدلال بھی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ ان دونوں آیتوں سے تو ظاہر ہی ہے کہ تہجد اور قیام اللیل دونوں ایک نماز کے نام ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قیام اللیل کی مشروعیت نص قرآن سے ہو رہی ہے وہ رمضان اور غیر رمضان دونوں کو شامل ہے۔ اس کی تائید حضورؐ کے اس ارشاد سے بھی ہوتی ہے جعل الله صيامه فريضة وقيام ليله تطوعا۔ (اللہ نے اس (رمضان) کا روزہ فرض کیا ہے اور اس کا قیام نفل بنایا ہے (مشکوٰۃ) اب سننت قیامہ، والی حدیث کو لیجئے اس میں تراویح کا لفظ نہیں ہے بلکہ قیامہ (قیام رمضان کا لفظ ہے اور نص قرآنی قیام رمضان کو بھی شامل ہے اور جب قیام رمضان ہی کا نام تراویح ہے تو کون کہہ سکتا ہے

کہ نص قرآنی اس کو شامل نہیں۔ پس حقیقت یہ ہے کہ تراویح کی مشروعیت نص قرآنی ہی سے ہوتی ہے رہی بسنت لکم قیامہ۔ والی حدیث تو یہ سخت ضعیف ہے۔ اس کے راوی نضر بن شیبان کے متعلق ابن معین کا ارشاد ہے کہ اس کی حدیث کچھ نہیں۔ امام بخاری اور امام دارقطنی نے بھی اس کی اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۳۸ میزان الاعتدال ج ۴ ص ۲۳۴ پھر یہ حدیث مذکورہ بالا حدیث کے معارض بھی ہے۔ رکعات تراویح کی تعداد اور علمائے احناف ص ۲۶، ۲۷

اس عبارت میں علمائے غیر مقلدین نے چند نادانیوں کا ایک ہی جگہ استعمال کیا ہے اس لیے ان کی حقیقت تفصیل کے ساتھ پیش کرنا ضروری ہے۔

استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیتوں سے صلوٰۃ اللیل یا نماز تہجد کی مشروعیت ثابت ہوتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ تراویح اور قیام رمضان خاص ہے جس کو صلوٰۃ اللیل یا تہجد شامل ہے لہذا تراویح کی مشروعیت نص قرآنی ہی سے ہوتی ہے یہ استدلال بھی غیر مقلدین کی جہالت کی اپنی مثال آپ ہی ہے۔ اس لیے کہ عام اگرچہ خاص کو شامل ہوتا ہے لیکن جو حکم عام کے لیے ثابت ہوتا ہے کیا وہی حکم لازماً خاص کے لیے بھی ثابت ہوجائے گا یا اس کے لیے علیحدہ سے کسی دلیل کی ضرورت ہوگی۔ آیت میں صرف عام یعنی صلوٰۃ اللیل اور تہجد کا ذکر ہی نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت کا اس پر حکم بھی لگایا گیا ہے تو کیا صرف اس لیے کہ عام کے اندر خاص بھی داخل ہے اس کی مشروعیت بھی از خود ثابت ہوجائے گی۔

یہ استدلال تو بالکل ایسا ہی ہے کہ کسی نے کہا کہ مسلمان بیس رکعت تراویح پڑھتا ہے تو اس سے یہ بھی ثابت ہوگیا کہ غیر مقلد بھی بیس رکعت تراویح پڑھتا ہے۔ کیوں کہ مسلمان کا لفظ غیر مقلد کو بھی شامل ہے۔ کہیے اس طریق استدلال سے غیر مقلدین کا بیس رکعت تراویح پڑھنا ثابت ہوگیا۔ اگر نہیں ہوا تو مذکورہ طریقہ استدلال سے نماز

تراویح کی مشروعیت قرآن سے کیوں کر ثابت ہوئی ۔ اگر کوئی شخص کہے کہ میں نے مسلمان کو جامعہ سلفیہ بنارس میں درس بخاری دیتے ہوئے دیکھا ہے تو کیا صرف اس لیے کہ مسلمان کا لفظ عورت کو بھی شامل ہے یہ ثابت ہوگیا کہ شخص مذکور نے عورت کو جامعہ سلفیہ میں بخاری کا درس دیتے ہوئے دیکھا ہے ۔ میرا خیال ہے کہ اس طرح کی بات کرنے والے کو آپ بھی جاہل کے سوا کچھ نہ کہیں گے ۔

۲ اچھا چلیے فرض محال کے طور پر یہ بھی تسلیم کر لیا کہ انھیں آیتوں سے تراویح کی مشروعیت بھی ثابت ہوگئی تو اب یہ ارشاد فرمائیے کہ یہ مشروعیت تو مکہ میں ہوئی تھی اور اس مشروعیت کے معلوم ہوتے ہوئے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے صحابہ کرام نے مکی زندگی کے اندر کسی رمضان میں یہ نماز کیوں نہ ادا کی ۔ اگر مکہ کے اندر بھی ان آیتوں کے نزول کے بعد نماز تراویح پڑھی گئی تو اس کا ثبوت فراہم کیجئے اور اگر نہیں تو اس کی وجہ بتائیے ۔ اس مشروعیت کے معلوم ہو جانے کے بعد بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے جملہ صحابہ جو عبادات کے عاشق تھے اور بالخصوص مکی زندگی میں رات کی عبادت میں ان کا جو انہماک تھا ۔ اس کے باوجود یہ کیوں کر تسلیم کر لیا جائے کہ انھوں نے اس فضیلت پر عمل کرنے میں غیر معمولی تاخیر اور بلا وجہ تاخیر کی ۔ جبکہ مکی زندگی میں جہاد کی مصروفیت بھی نہ تھی ۔ اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ مشروعیت تو نماز تراویح کی ہوگئی تھی ۔ لیکن نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سمجھا نہ آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم نے ۔ بلکہ اس راز کا بہت بعد میں صرف علماء غیر مقلدین ہی پر انکشاف ہوا ۔ رہی اس نماز کے مکہ میں مشروع ہونے کی تصریح تو علماء غیر مقلدین کے حوالہ سے گزر چکی ہے ۔

۳ اس جگہ ایک بات غور کرنے کی یہ بھی ہے کہ اگر نماز تہجد ہی کی طرح نماز تراویح بھی انھیں آیتوں سے فرض ہوگئی تھی تو جس طرح نماز تہجد منسوخ ہوگئی تھی تراویح بھی اسی طرح منسوخ ہوگئی ہوگی اس لیے کہ ان آیتوں سے نماز تہجد کی صرف مشروعیت ہی تو نہیں

ثابت ہوتی بلکہ اس کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ پس فرضیت کے منسوخ ہوجانے کے بعد جس طرح تہجد کی مشروعیت امت کے حق میں باقی ہے۔ اسی طرح تراویح کے متعلق بھی یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ فرضیت کے منسوخ ہوجانے کے بعد اس کی مشروعیت باقی ہے۔ اس لیے کہ جن جن نمازوں کو یہ آیتیں شامل ہوں گی ظاہر ہے ان کو نسخ کے پہلے اور بعد دونوں حالتوں میں شامل ہوں گی اگر پہلے نہ شامل تھیں تو بعد میں کیسے شامل ہوگئیں۔

لہذا مذکور استدلال کرنے والوں کے ذمہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تراویح کی فرضیت اور اس کا منسوخ ہونا ثابت کریں اس لیے کہ دونوں آیتوں سے نماز تہجد کا فرض ہونا علماء غیر مقلدین کے اعتراف کے مطابق ہے جیسا کہ ان کی عبارتیں نقل کی جاچکی ہیں۔ یہ گفتگو تو ان کے استدلال کی غلطی سے متعلق تھی اب ذرا ان کی عالمانہ دیانت کا جائزہ لیجیے۔

"سنت لکم" والی حدیث کے متعلق تو بڑے جوش کے ساتھ نہ صرف ضعیف ہونے کا حکم لگایا بلکہ سخت ضعیف ہونے کا دعویٰ بھی کردیا۔ لیکن خود آپ نے جس روایت کو مشکوٰۃ کے حوالہ سے اپنی تائید میں نقل فرمایا ہے "جعل اللہ صیامہ فریضۃ و قیام لیلہ تطوعاً" اس کے متعلق کچھ ارشاد نہیں فرمایا کہ یہ کس پایہ کی حدیث ہے۔ صحیح یا حسن یا ضعیف ہے کہیں ایسا تو نہیں کہ "سنت لکم قیامہ" سے بھی گھٹیا درجہ کی روایت ہے لیکن چونکہ یہ روایت اپنے حق میں نقل فرمائی ہے لہذا اس کے متعلق سکوت ضروری تھا۔ یا تحقیق کی ضرورت نہ تھی پھر اس پر جہالت کا یہ عالم ہے کہ ایک طرف فرماتے ہیں کہ سنت لکم قیامہ والی حدیث مذکور حدیث کے معارض ہے جس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس میں مشروعیت کی نسبت خدا کی طرف ہے اور اس میں حضور کی طرف پھر دوسری طرف خود ہی ارشاد فرماتے ہیں یاد رہے کہ شارع حقیقتاً اللہ تعالیٰ ہے اس لیے حضور کی طرف قیام رمضان کی نسبت مشروعیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ صرف اس اعتبار سے ہے کہ آپ نے عام تہجد کے مقابلہ میں اس کی طرف زیادہ توجہ اور شوق دلایا ہے، اس کے فضائل و برکات بیان کیے ہیں، تعداد رکعات

اور کیفیت ادا وغیرہ کی تفصیلات بتائی ہے ۔ رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور
علمائے احناف ص ۲۷ ، ۲۸)

جب خود آپ ہی کے نزدیک دونوں حدیثوں میں مشروعیت کی نسبت خدا
اور رسول کی طرف دو لحاظ سے کی گئی ہے اور اس طرح دونوں کے درمیان کوئی تعارض
تضاد نہیں باقی رہتا ہے تو پھر یہ حدیث اس کے معارض کیسے ہوگی کہ جس کی وجہ سے اس
کو متروک سمجھنے کی تلقین فرمائی جارہی ہے یا اس کو بالکل ساقط الاعتبار دکھانے کی کوشش
کی جارہی ہے بلکہ اس بات کا اعتراف کر لینے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عام تہجد
کے مقابلہ میں تراویح کی طرف زیادہ توجہ اور شوق دلایا ہے ، اس کے فضائل و برکات
بیان کیے ہیں تعداد رکعات اور کیفیت وغیرہ کی تفصیل بتائی ہیں ۔ چاہیے تو یہ تھا
کہ آپ فرماتے کہ بس مذکورہ روایت سے بھی ”سننت لکم قیامہ ..“ والی حدیث کی تائید
ہوتی ہے ، کیوں کہ دونوں کا حاصل ایک ہی ہے نفس مضمون میں کوئی فرق نہیں ہے

جادو وہ ہے جو سر چڑھ کر بولے

اس عبارت میں تراویح کے متعلق عام تہجد کے مقابلہ میں یہ اعتراف موجود ہے کہ
یہ باتیں عام تہجد کے متعلق حضور نے نہیں بتائی تھیں ۔ یہی وجہ ہے کہ حضور نے اس
کی مشروعیت کو خصوصیت کے ساتھ اپنی طرف منسوب فرمایا ۔ ثابت ہوا کہ جس تعداد
رکعات اور کیفیت ادا کے ساتھ تراویح کی مشروعیت وجود میں آئی ہے ۔ عام تہجد
کے لیے وہ تعداد رکعات اور کیفیت ادا موجود نہ تھی ۔ تراویح اور تہجد کے درمیان
جو لوگ جو فرق بتلاتے ہیں اس کا مقصد بھی دونوں نمازوں کی تعداد رکعات اور کیفیت
کے درمیان فرق ہی ظاہر کرنا تو ہے جس کا بحمد اللہ آپ نے خود ہی اقرار کر لیا ہے ۔ اب
اس کے بعد بھی دونوں نمازوں کو ایک بتانا صرف سخن سازی رہ جاتی ہے ۔ اس جگہ یہ

بات بھی علم میں آجانی چاہیے کہ کسی نماز کی مشروعیت اگر حدیث میں خدا کی طرف کر دی
گئی ہے تو اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ قرآن کی کسی آیت میں یعنی وحی متلو کے اندر بھی
کی مشروعیت کا ذکر ہے۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ خدا کے حکم سے حضور نے اس
کی مشروعیت کا اعلان فرمایا ہے۔ یہ آپ کی اجتہادی مشروعیت نہیں ہے۔ کیوں کہ
وحی غیر متلو کے ذریعہ بھی یہ حکم خداوندی آپ کو مل سکتا ہے جیسا کہ تراویح کے مسئلہ میں
صورتحال یہی ہے پس نہ دوسری حدیث سے تعارض ہوگا اور نہ ہی تراویح کی مشروعیت
قرآن سے ثابت کرنا درست ہوگا۔ مثلاً فجر کی دو رکعت سنت کے متعلق حدیث میں آیا ہے

ان اللہ زادکم صلوۃ الی صلوتکم ھی خیر لکم من حمر النعم الا ھی رکعتان قبل الفجر (بیہقی)

خدا نے تمھاری نماز میں ایک اور نماز کا اضافہ کیا ہے جو سرخ اونٹوں سے بھی زیادہ تمھارے لیے بہتر ہے وہ ہے فجر کی فرض کے پہلے دو رکعت سنت۔

اگر کوئی شخص اس حدیث میں سنت فجر کی مشروعیت خدا کی طرف منسوب دیکھ
کر یہ کہنے لگے کہ قرآن میں اس نماز کا حکم موجود ہے، تو ظاہر ہے یہ طریق استدلال نہایت ہی بے معنی
حدیث سننت لکم قیامہ کی حیثیت اس حدیث کو سخت ضعیف بتانا نہ صرف یہ کہ بے جا
تشدد ہے بلکہ فن حدیث پر زیادتی کے مرادف ہے۔ کیوں کہ اس روایت میں ضعف
درجہ کا نہیں ہے کہ جس کو سخت اور شدید ضعف سے تعبیر کیا جا سکے۔ پہلے روایت پوری
پڑھ لیجیے، اس کے بعد اس کی حیثیت متعین کی جائے گی۔ روایت ابن ماجہ، نسائی
مسند بزار اور مسند احمد بن حنبل میں موجود ہے بلکہ ان کتابوں کے علاوہ بھی ذہبی کی
تصریح کے مطابق روایت پائی جاتی ہے۔ مسند احمد بن حنبل میں روایت مع سند اس طرح
ہے:

حدثنا عبد اللہ حدثنی ابی — ہم سے عبد اللہ نے بیان کیا اور ان سے

ثنا ابوسعید مولی بنی هاشم
القاسم بن الفضل ثنا
ضر بن شیبان قال لقیت
سلمة بن عبد الرحمن قلت
ثنی عن شیئ سمعته من
ک سمعه من رسول الله صلی
ه علیه وسلم فی شهر رمضان
ل نعم حدثنی ابی عن رسول الله
ی الله علیه وسلم قال ان الله
جل فرض صیام رمضان
سنت قیامه فمن صامه و
ه احتسابا خرج من الذنوب
ولدته امه۔
(مسند احمد بن حنبل)
ج ا ص ۱۹۱ من زیاداته)

والد نے۔ اور ان کے والد کہتے ہیں، ہم سے
ابوسعید نے، ابوسعید کہتے ہیں ہم سے قاسم
بن فضل اور وہ کہتے ہیں ہم سے نضر بن
شیبان نے کہا کہ میں ابوسلمہ سے ملا اور
کہا کہ مجھ سے کوئی ایسی چیز بیان کیجیے۔ جو اپنے
والد (عبدالرحمن بن عوفؓ) سے آپ نے
سنا ہو اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ
وسلم سے سنا ہو۔ انھوں نے فرمایا۔ میرے
والد نے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے
رمضان کا روزہ فرض کیا اور میں نے اس
کی نماز سنت قرار دیا ہے لہذا جو شخص اس
ماہ میں ثواب کی نیت سے روزہ رکھے گا اور
نماز پڑھے گا وہ گناہ سے اس طرح علیحدہ ہو گا
جیسے آج اس کی ماں نے جنا ہے۔

اس روایت کے ضعف کی وجہ صرف دو ہے اول یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوف
اللہ عنہ کے لڑکے ابوسلمہ سے نضر بن شیبان نے یہ روایت لی ہے اور اس تصریح کے
لی ہے کہ حضرت ابوسلمہ اپنے والد سے اس روایت کو نقل کرتے ہیں، یعنی ابوسلمہ کے
نے یہ حدیث ان سے بیان کی تھی۔ حالانکہ محدثین کی ایک بڑی جماعت کا متفق علیہ
لہ ہے کہ ابوسلمہ نے اپنے والد سے کوئی حدیث نہیں سنی۔ اسی بنا پر نضر بن شیبان کی
روایت کے متعلق محدثین کو عدم صحت کا حکم لگانا پڑا۔

وحديثه النضر بن شيبان في سماع ابي سلمة عن ابيه لا يصححونه - (تهذيب التهذيب ج ۱۰ ص ۱۱۷)

نضر بن شیبان کی روایت ابوسلمہ کے اپنے والد سے سننے کے سلسلہ میں جو ہے محدثین اس کو صحیح نہیں سمجھتے ہیں۔

پس حضرت ابوسلمہ کا اپنے والد سے کسی روایت کا نہ سننا تو پہلے بھی معلوم ہی خاص اس روایت کے متعلق بھی نہ سننے کا قرینہ موجود ہے، جس کی وجہ سے روایت علت سے خالی نہیں ٹھہری۔ چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

وعلل البخاري والدارقطني حديثه فانه رواه يحيى بن سعيد والزهري ويحيى بن ابي كثير عن ابي سلمة فقالوا عن ابي هريرة لا عن ابيه - (ميزان الاعتدال ج ۴ ص ۲۵۸)

نضر بن شیبان کی حدیث کو امام بخاری اور امام دارقطنی نے معلول بتایا ہے وجہ یہ کہ اس روایت کو یحییٰ بن سعید زہری اور یحییٰ بن کثیر سب نے عن ابی سلمہ عن ابی ہریرہ نقل کیا ہے نہ عن ابی سلمہ عن ابیہ۔

بنا بریں نضر بن شیبان نے حضرت ابوہریرہ رض کی جگہ غلطی سے عبد الرحمن بن عوف رض کا نام لے لیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نضر بن شیبان نے سند میں غلطی کی ہے۔ علامہ ذہبی آگے تحریر فرماتے ہیں، جہاں تک حدیث کے اس جملہ کا تعلق ہے "وسننت لکم قیامہ" تو مذکور راویوں میں سے صرف زہری کی روایت میں یہ جملہ نہیں ہے۔ مزید تحریر فرماتے ہیں۔ کہ بالفاظ مذکورہ بالا بزار نے اس سند سے روایت کرنے کے بعد۔

حدثنا عمر بن موسى السامي حدثنا القاسم حدثنا النضر قال قلت لابي سلمة الخ (ميزان الاعتدال ج ۴ ص ۲۵۸)

ہم سے عمر بن موسیٰ سامی نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے قاسم نے اور وہ کہتے ہیں ہم سے نضر بن شیبان نے کہا کہ میں نے ابوسلمہ سے یہ کہا آخر تک بزار نے یہ بھی لکھا ہے۔

قال البزار تفرد به النضر — محدث بزار نے کہا کہ اس روایت میں نضر
رواہ عنہ غیر واحد — بن شیبان متفرد ہے اور اس سے ایک سے
زیادہ لوگ نقل کرتے ہیں۔

علامہ ذہبی فرماتے ہیں کہ بزار نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ نضر بن شیبان اس روایت
میں منفرد ہے، صحیح نہیں ہے

قلت وقع لی حدیثہ عالیا — میں کہتا ہوں کہ نضر بن شیبان والی حدیث
من روایۃ القاسم بن الفضل — قاسم بن الفضل الحدانی عن النضر سے
الحدانی عنہ۔ (ایضاً) — بھی ایک عالی سند سے ہاتھ لگی ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ نضر بن شیبان اس روایت میں متفرد نہیں ہے بلکہ ایک دوسرا
بھی اسی روایت کو نقل کرتا ہے جس کی سند عالی ہے۔ سند کے عالی
ہونے کی تصریح سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس دوسری روایت کی سند میں کوئی بھی ایسا راوی
نہیں ہے جس کے سبب روایت کو موضوع کہا جا سکے کیوں کہ اصول حدیث میں یہ بات
واضح کر دی گئی ہے کہ موضوع روایت کی سند کبھی عالی نہیں کہا جا سکتا، اس تفصیل
کے سامنے آجانے کے بعد اگر ہم نضر بن شیبان کے اندر ضعف تسلیم کر لیں تو بھی تعدد طرق
سے اس کا انجبار اور تدارک ہو جاتا ہے۔ پھر یہ کہ مضمون حدیث کی تائید دوسری روایت
سے ہو جاتی ہے۔ مثلاً خود غیر مقلدین کی پیش کردہ روایت جعل اللّٰہ صیامہ
فریضۃ وقیام لیلہ تطوعا بھی نفس مضمون کی صحت کے لیے مؤید ہے۔ لہذا ان
امور کے ہوتے ہوئے حدیث پر نضر بن شیبان کی وجہ سے ضعیف ہونے کا حکم لگانا دشوار
ہے۔ رہی ابو سلمہ کے اپنے والد سے سماع کی بات تو اس کی دو ہی صورت ہے، یا تو نضر
بن شیبان نے حضرت ابو ہریرہ کے بجائے غلطی سے ابو سلمہ کے والد کی طرف منسوب کر دیا ہے
یا ابو سلمہ اور ان کے والد کے درمیان ایک راوی ہے جس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔

پہلی شکل میں روایت کی سند متصل رہے گی صرف نضر بن شیبان کی ایک غلطی ثا
ہوگی لیکن ذہبی کے بیان کے مطابق نضر بن شیبان کے علاوہ ایک دوسرا راوی اسی
طرح نقل کرتا ہے، اس لیے یہ غلطی غور طلب ہو جاتی ہے آسانی کے ساتھ اس کے غ
ہونے کا حکم لگانا مشکل ہے۔ دوسری صورت میں روایت کے اندر ارسال ثابت
ہوگا مگر اس صورت میں بھی چونکہ دوسرا طریق بھی اسی طرح کا موجود ہے لہٰذا مرسل
روایت جب بھی اسی جیسے دوسرے مرسل طریق سے منقول ہو جائے تو قابل احتج
تسلیم کی جاتی ہے، جس کا خود غیر مقلدین کو بھی اقرار ہے، چنانچہ ان کے عظیم المر
عالم شمس الحق عظیم آبادی اسی اصول کو ابن تیمیہ کے حوالے سے نقل کرتے ہو
فرماتے ہیں۔

فھذان المرسلان من	پس یہ دونوں مرسل روایتیں ان
ھذین الوجھین المختلفین	مختلف سندوں کے ساتھ ہونے کی
یدلان علی ثبوت الحدیث لا	سے حدیث کے ثابت ہونے پر دلالت
سیما و قد احتج بہ من ارسلہ	کرتی ہیں، بالخصوص جبکہ ارسال کر
وذلک یقتضی ثبوتہ ھذا ولم	والا اس سے استدلال بھی کر رہا ہے
یرو من وجہ مسندۃ	بات بھی ثبوت حدیث کی مقتضی۔
غیر ھذین۔	اور یہ حکم تو اس وقت ہے جبکہ ان د
عون المعبود	مرسل سندوں کے علاوہ کسی متصل سند
ج ۶ ص ۳۴	نہ مروی ہو۔

لاسیما کے کلمہ سے واضح ہے کہ ارسال کرنے والے کا احتجاج کرنا روایت
قابلِ احتجاج بنا دینے کے لیے کوئی شرط نہیں ہے، ان مباحث کے سامنے آجانے
بعد اس روایت کے سلسلہ میں یہ بھی سنتے جائیے کہ امت کے اکابر علماء، حتیٰ

معاملہ میں جو متشدد ہیں وہ بھی بلکہ جو غیر مقلد ہیں وہ بھی نہ صرف یہ کہ سننت لکم
مہ کی حدیث کو نقل کرتے ہیں بلکہ استدلال میں پیش کرتے ہیں۔ شیخ الاسلام
ابن تیمیہ نے اس حدیث کو بلا تردد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا ہے اور اس
سے تراویح کے قیام رمضان ہونے پر استدلال[1] کیا ہے نیز ان کے دادا مجد الدین
ابن تیمیہ نے اس حدیث کو تراویح کے سنت ثابت کرنے کے لیے ذکر کیا ہے اور
شوکانی نے تو نضر ابن شیبان کو ضعیف کہنے کے باوجود تراویح کی سنیت پر استدلال
کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا ہے۔ اسی لیے فرمایا ہے۔

واصرح منہ قولہ فی الحدیث اس سے بھی زیادہ صریح قول حدیث میں
سننت لکم قیامہ بعد قولہ سنت لکم قیامہ صیام رمضان کے فریضہ
علیکم رمضان۔ (نیل الاوطار ج ۳ ص) کے بعد موجود ہے۔

غور فرمائیے غیر مقلدین میں شوکانی جیسے عالم اگر اس روایت سے استدلال کریں
تو کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں ہے، لیکن حنفیہ کے لیے یہ روایت شجر ممنوعہ ہے۔
اسی لیے کہا جاتا ہے کہ غیر مقلدین کا کوئی اصول اور مسلک نہیں ہے۔

غیر مقلدین کی دورنگی چال

نضر بن شیبان میں کتنا ضعف پایا جاتا ہے اور اس پر کیا کیا جرحیں کی گئی ہیں
ان کی تلاش تو سننت لکم قیامہ والی حدیث کو ضعیف قرار دینے کے شوق میں بہت
کی گئی ہے، لیکن اپنی تائید والی حدیث جعل اللہ صیامہ فریضۃ وقیام
لیلہ تطوعا۔ کے رواۃ کی جرح وتوثیق کی قطعاً کوئی فکر نہ کی گئی جبکہ اس کی سند میں

---

[1] ابن تیمیہ کا یہ استدلال خود غیر مقلد عالم نے انوار مصابیح ص ۳۰۵ پر نقل کیا ہے۔ نیز
امام ابن خزیمہ اس روایت کے متعلق فرماتے ہیں فھذہ اللفظۃ معناھا
ثابت من کتاب اللہ عز وجل وسنۃ نبیہ لا بھذا الاسناد صحیح ابن خزیمہ ج ۳ ص ۳۳۵

نضر بن شیبان سے بھی زیادہ مجروح راوی موجود ہے۔ اس کے باوجود کتنے زور
وشور سے اپنی حمایت میں اس روایت کو نقل کیا گیا ہے اور اس کے معارض بنا کر نضر
بن شیبان کی روایت کو ساقط الاعتبار اور مجروح دکھانے کی کوشش کی گئی
ہے حالانکہ تعارض کی صورت میں نضر بن شیبان کی حدیث راجح قرار پائے گی
کیوں کہ دوسری روایت کے مقابلہ میں اس کے اندر ضعف کم پایا جاتا ہے۔ نیز اس
میں تعدد طرق بھی موجود ہے اب دیکھیے۔ نضر بن شیبان پر کیا کیا جرحیں پائی جاتی ہیں

قال ابن خراش لا یعرف الا صرف ابوسلمہ والی روایت کی وجہ سے
بحدیث ابی سلمہ (میزان الاعتدال) معروف ہوئے ہیں۔

اس جرح میں لا یعرف کا مطلب مجہول العین ہونا تو نہیں ہوسکتا اس لیے
کہ بزار کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ ان سے روایت کرنے والے ایک سے زیادہ افراد ہیں[1]
رہا مجہول الصفات، یعنی مستور ہونا۔ یہ بھی مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ ابن
حبان نے ان کا ثقات میں شمار کیا ہے، پس ابن خراش کا مطلب زیادہ سے زیادہ
صرف یہ ہے کہ ان سے صرف ایک روایت معلوم ہے جو ابی سلمہ سے
انھوں نے نقل کی ہے اور اسی روایت سے ان کی شہرت محدثین کے درمیان ہوئی
لہذا یہ کوئی قابل قدح اور لائق جرح بات نہیں ہے کہ ان سے صرف ایک ہی روایت
ہے قلیل الروایہ ہونا محدثین کے نزدیک جرح نہیں ہے اگر ہو تو ثبوت پیش فرمایا جائے
دوسری جرح ابن معین کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ لیس حدیثہ شیئ۔ اس کی
حدیث کچھ نہیں۔ (میزان الاعتدال ج ۳ ص ۲۵۸) و تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص
اولاً تو یہ نضر بن شیبان پر براہ راست کوئی جرح نہیں ہے۔ اس لیے ثقہ راوی
کی روایت بھی کبھی مخدوش ہوجاتی ہے کسی کی روایت کے قابل اعتراض ہونے سے اس کا
غیر ثقہ ہونا ضروری نہیں ہے لیکن ہم نے تسلیم کرلیا کہ یہاں فی الواقع نضر بن شیبان

---

[1] نضر بن علی الجہضمی الکبیر اور ابو عقیل دورقی بھی ان سے روایت کرتے ہیں
دیکھیے تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۳۸

یہ جرح کرنا مقصود ہے تو یہ جرح مبہم ہے اور وہ بھی تنہا ایک محدث کی جرح ہے اس کے مقابلہ میں ابن حبان کی توثیق موجود ہے لہٰذا اعلیٰ درجہ کے نہ سہی تو ادنیٰ درجہ میں تو بہر حال ثقات میں ان کا شمار ہوگا باقی رہی بخاری اور دارقطنی کی جرح تو وہ میزان الاعتدال کے حوالہ سے پہلے نقل کی جا چکی ہے۔ امام بخاری نے جو کچھ کہا ہے وہ تہذیب التہذیب میں اس طرح موجود ہے۔

قال البخاری فی حدیثہ ھذا لم یصح وحدیث الزھری وغیرہ عن ابی سلمۃ عن ابی ھریرۃ اصح

بخاری کہتے ہیں اس کی یہ حدیث صحیح نہیں ہے زہری وغیرہ کی ابوسلمہ عن ابی ہریرہ جو روایت ہے وہ اس سے زیادہ صحیح ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۳۸)

اسی طرح امام نسائی نے فرمایا۔ حدیثہ ھذا اخطأ نضر بن شیبان کی اس روایت کو خطا ہے۔ واعلہ الدارقطنی۔ (ایضاً تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۳۹)

سب نے نضر بن شیبان کی بجائے اس کی اس روایت پر کلام کیا ہے، کسی نے نضر بن شیبان کو کذاب یا وضاع یا اور کسی جرم میں متہم نہیں کیا ہے۔ البتہ ابن حبان نے ثقات میں ذکر کرنے کے بعد یہ لکھا ہے۔

کان ممن یخطی۔ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۳۹۔ وہ غلطی کر جاتے تھے یعنی فی نفسہٖ تو صادق تھے مگر غلطی ہو جاتی تھی۔ یہ بات البتہ غور طلب ہے کہ جب ان سے فقط ایک ہی روایت ہے اور اس میں غلطی کر گئے ہیں تو ان کی صداقت و ثقاہت کا فائدہ ہوا۔ تو غرض یہ ہے کہ اسی لیے تو بخاری نے ان کی اس روایت کو صحیح تسلیم کیا ہے اور ان کے مقابلہ میں دوسروں کی روایت کو زیادہ صحیح کہا لیکن جہت خود راوی کے صادق ہونے کی درجہ کے زیادہ ہے زیادہ جو حکم اس روایت پر لگایا جائے وہ ضعف کا حکم ہوگا اور پھر یہ ضعف بھی تعدد طرق اور دوسرے راوی کے متوزن

ہو جانے سے کم ہی ہو گا بس روایت سخت ضعیف کیسے ہو گئی لیکن غیر مقلدین نے
اس جگہ تو کمال ہی کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں۔

امام بخاری اور امام دار قطنی نے بھی اس کی اس حدیث کی تضعیف کی ہے
(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۲۷) حوالہ میزان الاعتدال اور
تہذیب التہذیب کا دیا ہے۔ دونوں کتابوں کی عبارتیں آپ کے سامنے آ چکی ہیں۔
ان میں امام بخاری نے حدیث کی تضعیف کی ہے، تلاش کر لیجئے امام بخاری نے تو
صرف عدم صحت کا حکم لگایا ہے اور دوسرے راویوں کی نسبت سے اس روایت کو
صحیح نہیں قرار دیا ہے لیکن کیا صحیح نہ ہونے سے لازماً روایت کا ضعیف ہو جانا بھی
ضروری ہے۔ آخر صحت کی نفی کے ساتھ حسن کی نفی تو نہیں کی گئی ہے لہذا صحت
کے بعد حسن کا درجہ بھی اس کے لیے تجویز کیا جا سکتا ہے، پس تضعیف کی نسبت امام
بخاری کی طرف کرنا دانستہ یا نادانستہ زیادتی سے خالی نہیں ہے اس بات کے لیے
کہ صحت کی نفی کرنے کے باوجود روایت حسن ہو سکتی ہے۔ قواعد فی علوم الحدیث کی طرف
مراجعت کر کے اس کے امثال و نظائر دیکھے جا سکتے ہیں۔ بلکہ اس ضابطہ کے لیے کہ صحت
کی نفی سے حسن کی نفی لازم نہیں آتی ہے خود غیر مقلد عالم کی تحریر مرعاۃ ج ۱ ص ۱۶۵
پر دیکھنا چاہیے۔

تراویح اور تہجد کے سلسلہ میں علامہ کشمیری کی تحقیق

اس موقع پر یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ تراویح اور تہجد کے ایک ہونے
کے سلسلہ میں غیر مقلدین حضرات کے پاس دلائل کی مد میں جب کچھ نہیں دستیاب ہوتا
ہے تو علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی ذاتی رائے سے ان کی تحقیق
کو ثبوت میں پیش کرتے ہیں۔ حالانکہ علامہ کشمیری کا منشا بھی وہ نہیں ہے جو غیر مقلد

کے لیے مفید ہو سکے لیکن اس جگہ ہم بالفرض محال یہ تسلیم کرتے ہوئے سلسلۂ کلام کو آگے بڑھاتے ہیں کہ علامہ کشمیری کا بھی وہی خیال ہے جو غیر مقلدین ثابت کرنا چاہتے ہیں تو زیادہ سے زیادہ یہ ایک عالم کی اپنی رائے اور ذاتی تحقیق ہوئی یہ کسی جماعت کا مسلک اور عمل تو نہ ہوا۔ افراد امت میں بہت سے تفردات علماء کے تلاش کرنے سے حاصل ہو سکتے ہیں، لیکن اس پر کسی جماعت کے مسلک اور عمل کی تعمیر نہیں کی جاتی ہے اور نہ ایسا ممکن ہے۔ پھر ان باتوں کے علاوہ آئیے ہم ذرا علامہ کشمیری کی تحقیق پر ہی دلائل کی روشنی میں غور کرلیں ان کی تحقیق یہ ہے۔

ولم يثبت فی رواية من الروايات انه عليه السلام صلى التراويح والتهجد عليحدة فی رمضان۔ (العرف الشذی ج ۱ ص ۳۰۹) کسی بھی روایت سے ثابت نہیں ہوتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تراویح اور تہجد رمضان کے اندر الگ الگ ادا کیا ہے۔

اس بات سے قطع نظر کہ العرف الشذی یا فیض الباری خود علامہ کی کوئی تصنیف نہیں ہے بلکہ ان کی تقریروں کا مجموعہ ہے جو ان کے شاگردوں نے جمع کر کے شائع کیا ہے۔ ظاہر ہے اس میں تعبیر اور مفہوم کا بھی فرق ہو سکتا ہے، بنابریں ان کتابوں کی ہر بات علامہ کشمیری کا قول نہیں قرار دی جا سکتی لیکن اس سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم کہتے ہیں کہ یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ کسی خاص تاریخ میں پڑھنے کا ثبوت نہ ہونا نفس الامر میں نہ پڑھنے کی دلیل نہیں بن سکتا جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز تہجد کو بلاناغہ پڑھنا معلوم اور ثابت ہے اور یہ بھی ثابت ہے کہ اگر کسی رات کسی وجہ سے نہ پڑھ سکے تو اس کی قضا آپ نے پڑھی ہے اور علامہ کشمیری کی عبارت میں تو نفس تہجد کے پڑھنے کی نفی بھی نہیں ہے بلکہ صرف تراویح سے علیحدہ پڑھنے کی نفی ہے اور یہ چیز پہلے بھی بتائی جا چکی ہے

کہ تراویح یا کسی دوسری نفل نماز کے ذیل میں تہجد ادا ہو جاتی ہے ۔ پس علامہ کشمیری بھی کلیتہ تہجد پڑھنے کی نفی نہیں کرتے بلکہ تراویح سے الگ پڑھنے کی نفی کرتے ہیں ۔ حالانکہ اگر احادیث کے ذخیرہ پر غور کیا جائے تو تراویح کے باجماعت ادا کرنے کے بعد بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز تہجد پڑھنا ثابت ہو جاتا ہے ۔

لیکن اس بات کو سمجھنے کے لیے پہلے ایک مسئلہ ذہن نشین کر لینا ضروری ہے ۔ وہ یہ کہ نماز تہجد کی کوئی متعین رکعت ایسی نہیں ہے کہ اس سے کم جائز ہی نہ ہو ۔ چنانچہ دو رکعت بھی تہجد پڑھی جا سکتی ہے اور بارہ رکعت تک بھی پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے بلکہ اس سے زیادہ بھی ثابت ہے جیسا کہ آئندہ کسی جگہ ثبوت کے ساتھ اس کی تفصیل آئے گی ۔

اس جگہ تو کم سے کم کا مسئلہ زیر بحث ہے لہذا یہ بات پہلے اچھی طرح ذہن نشین رہنی چاہیے کہ نماز تہجد صرف دو رکعت بھی پڑھ لینے سے ہو جاتی ہے جیسا کہ فقہائے کرام کی تصریح سے واضح ہے ۔ عالمگیری ، فتح القدیر اور مبسوط میں ہے ۔

واقلہ رکعتان (از حاشیہ مالابدمنہ ص ۶۵) نماز تہجد کی کم از کم دو رکعت ہے غیر مقلدین کے لیے اگر حدیث سے ثبوت کی ضرورت ہو تو اس کا ثبوت حدیث میں بھی موجود ہے ۔ ابن ماجہ ص ۹۵ اور مستدرک ج ا ص ۳۱۶ پر درج ذیل روایت ملتی ہے ۔

حدثنا العباس بن عثمان الدمشقی ثنا الولید بن مسلم ثنا شیبان ابو معاویہ عن الاعمش عن علی ابن الاقمر عن الاغر عن ابی سعید وابی ھریرۃ	ہم سے عباس بن عثمان دمشقی نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے ولید بن مسلم نے بیان کی ہے وہ کہتے ہیں ہم سے ابو معاویہ بن شیبان نے اعمش سے روایت کی اور اعمش علی بن الاقمر سے اور وہ

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال اذا استیقظ الرجل من اللیل وایقظ امراتہ فصلیا رکعتین کتبا من الذاکرین اللہ کثیراً والذاکرات	اعز ابو مسلم سے اور وہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے اور وہ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اگر مرد رات میں بیدار ہو کر اپنی بیوی کو بھی بیدار کرے اور وہ دونوں دو رکعت نماز پڑھ لیں تو دونوں لکھے جائیں گے بہت زیادہ خدا کو یاد کرنے والوں اور یاد کرنے والیوں میں۔
(ابن ماجہ ص۹۵)	

حاکم اور ذہبی دونوں اس روایت کو بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح لکھتے ہیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں۔

رواہ النسائی وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم وقال المنذری صحیح علی شرط الشیخین۔ (ج اول ص ۴۸)	اس حدیث کو نسائی اور ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے روایت کیا ہے اور علامہ منذری نے فرمایا ہے کہ علی شرط شیخین حدیث صحیح ہے

اس کے بعد تو کوئی ضرورت نہیں رہ جاتی لیکن غیر مقلدین کے اطمینان کی خاطر ابن ماجہ کی مذکورہ روایت کے رجال کی توثیق بھی اس جگہ نقل کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

۱ عباس بن عثمان دمشقی	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۱۲۲
۲ ولید بن مسلم	ثقہ	" ج ۱۱ ص ۱۵۲
۳ شیبان ابو معاویہ	ثقہ	" ج ۴ ص ۳۷۳

۴	اعمش	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۲۲۲
۵	علی بن الاقمر	ثقہ	〃 ج ۷، ص ۲۸۳
۶	الاغر ابومسلم	ثقہ	〃 ج ۱ ص ۳۶۵

جب فقہائے کرام کی تصریح اور حدیث سے ثابت ہوگیا کہ نماز تہجد کی کم سے کم دو رکعت ہے تو اب ایک دوسری حدیث پر غور فرمائیے۔

اخبرنا مروان عن عبد اللہ بن وھب عن معاویہ بن صالح عن شریح بن عبید عن عبد الرحمٰن بن جبیر بن نفیر عن ابیہ عن ثوبان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان ھٰذا السھر جھد وثقل فاذا اوتر احدکم فلیرکع رکعتین فان قام من اللیل والا کانتا لہ۔ (سنن دارمی ج ۱ ص ۳۷۴ مطبوعہ داراحیاء السنۃ النبویہ)

ہم کو مروان نے عبد اللہ بن وہب سے روایت کرتے ہوئے خبر دی اور عبد اللہ بن وہب معاویہ بن صالح سے روایت کرتے ہیں اور وہ شریح بن عبید سے اور وہ عبد الرحمٰن بن جبیر نے اور وہ اپنے والد جبیر بن نفیر سے اور وہ حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ شب بیداری بڑی محنت و مشقت کی بات ہے لہٰذا جب تم وتر ادا کرلو تو دو رکعت پڑھ لیا کرو پھر اگر رات کو بیدار ہوکر تہجد پڑھوگے تو ٹھیک ہی ہے ورنہ وہی دو رکعت تہجد ہوجائے گی۔

---

[1] علامہ ہیثمی فرماتے ہیں۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاوسط وفیہ عبد اللہ بن صالح کاتب اللیث وفیہ کلام مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۴۶۔ اور علامہ شوق نیموی فرماتے ہیں رواہ الطحاوی والدارقطنی واسنادہ حسن از آثار السنن ج ۲ ص ۲۲

اس روایت کے بھی جملہ رواۃ ثقہ ہیں لہٰذا حدیث بالکل صحیح ہے یا کم از کم حسن ہوتے ہیں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے۔

۱	مروان بن محمد الدمشقی طاطری	ثقہ	میزان الاعتدال ج۳ ص۹۳، تہذیب التہذیب ج۱۰ ص۹۵
۲	عبداللہ بن وہب القرشی	ثقہ	تہذیب التہذیب ج۶ ص۷۱
۳	معاویہ بن صالح بن حدید	ثقہ	〃 ج۱۰ ص۲۰۹
۴	شریح بن عبید حضرمی	ثقہ	〃 ج۴ ص۳۲۸
۵	عبدالرحمٰن بن جبیر	ثقہ	〃 ج۶ ص۱۵۴
۶	جبیر بن نفیر	ثقہ	〃 ج۲ ص۶۴
۷	حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ مشہور صحابی رسول ہیں۔		

اس صحیح روایت سے یہ باتیں صاف طریقہ پر ثابت ہوتی ہیں

۱۔ هٰذ السهر[1] اس امر کی دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم صحابہ کرام کے لیے خاص رمضان کے مہینہ میں تھا کہ بعد وتر دو رکعت ضرور پڑھ لی جائے تاکہ وہ تہجد کی جگہ کافی ہو سکے۔

۲۔ وتر چونکہ تراویح کے بعد ہی پڑھی جاتی تھی جیسا کہ حدیث سے معلوم ہو چکا ہے اور امت کے تعامل سے ثابت ہے بنابریں وتر کے بعد پڑھنے کا مطلب یہ ہوا کہ بعد تراویح اور وتر کے بعد دو رکعت تہجد کی جگہ پڑھنے کا حکم دیا گیا تھا۔

---

[1] روایت کے اخیر میں دارمی فرماتے ہیں ویقال هٰذ السفر وانا اقول السهر سنن دارمی ج۱ ص۳۷۴ یعنی هٰذ السفر کہا گیا ہے مگر میں کہتا ہوں هٰذ السهر اور حلبی کبیر میں بحوالہ دارمی هٰذ السهر کہا گیا ہے۔ صحیح وہی ہے جو بحوالہ دارمی نقل کیا گیا ہے یعنی هٰذ السهر

۳۔ تراویح اور وتر کے بعد بھی فان قام من اللیل فرمانا، اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے خیال میں تراویح اور تہجد دو الگ الگ نمازیں ہیں اور علیحدہ علیحدہ دونوں نمازوں کو یہ حضرات رمضان میں خواب سے بیدار ہونے کی صورت میں ادا فرماتے تھے۔ لہٰذا یہ دعویٰ اس حدیث کی روشنی میں ہرگز قابل قبول نہیں کہ رمضان میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تراویح اور تہجد دونوں نمازوں کا علیحدہ پڑھنا ثابت نہیں ہے کیونکہ یہ بات ممکن نہیں کہ خود تو حضور اس بات پر عمل نہ کرتے ہوں اور صحابہ کو اس کی تاکید فرماتے ہوں

۴۔ اس حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ اگر خواب سے بیدار ہو کر نماز تہجد کوئی شخص نہ پڑھ سکا تو جو نفل نماز عشاء اور وتر کے بعد اس نے پڑھی ہے اس سے بھی تہجد ادا ہو جائے گی اور اس کا ثواب حاصل ہو جائے گا جیسا کہ شامی کی تصریح اور طبرانی کے حوالہ سے یہ بات پہلے بھی گزر چکی ہے کہ تہجد کا دوسری نمازیں تداخل ہو جاتا ہے بنا بریں علامہ کشمیری کا یہ دعویٰ نہایت کمزور ہے کہ دونوں نمازیں رمضان میں، ایک ہی تصور کی جائیں گی۔ یا دونوں کا علیحدہ علیحدہ پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ باقی ان کا یہ استدلال فرمانا کہ بعض سلف نے تراویح کے بعد کسی دوسری نفل نماز کو جائز قرار نہیں دیا ہے اولاً تو مذکور حدیث سے ہی بعد وتر دو رکعت نفل نماز کا ثبوت اس استدلال کو باطل کر دیتا ہے۔ ثانیاً اگر بعض سلف کا مسلک عدم جواز ہے تو خود اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ بعض سلف کے نزدیک جائز ہے، لہٰذا جس طرح دونوں نمازوں کے اتحاد پر استدلال ہو گا، اسی طرح یہ بات دونوں کے دو الگ الگ دو نماز ہونے کی بھی دلیل بن جائے گی۔ ثالثاً یہ بات ہی درست نہیں ہے کہ بعض سلف کے نزدیک تراویح کے بعد مطلق نفل نماز جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہ اختلاف مسجد میں تراویح کے بعد نفل نماز پڑھنے کے سلسلہ میں ہے۔ نہ کہ گھر پر پڑھنے کے سلسلہ

ہیں ۔ پس جن لوگوں کے یہاں تراویح کے بعد نفل نماز ممنوع ہے ان کے نزدیک بھی صرف مسجد میں منع ہے۔ گھر میں بعد تراویح نفل نماز پڑھنا ان کے نزدیک بھی جائز ہے ۔ لہذا نماز تراویح کے بعد نفل پڑھنا بالاتفاق جائز ہے اور یہ بات دونوں کے دو الگ الگ نماز ہونے کی واضح دلیل ہے ۔ چنانچہ قیام اللیل میں حضرت حسن اور قتادہ کا اس کو مکروہ قرار دینا مذکور ہے لیکن دونوں کے قول میں مسجد کے اندر پڑھنے کی کراہت کی تصریح موجود ہے ۔ اور علامہ ابن الاثیر نے حضرت انس رض کے قول کی شرح کرتے ہوئے جو کچھ لکھا ہے گزر چکا کہ اس میں بھی فی المسجد کی کھلی ہوئی تصریح موجود ہے ۔ اس جگہ یہ بات بھی جان لینا فائدہ سے خالی نہ ہوگا کہ علامہ کشمیری کی تقریر جو بحوالہ فیض الباری نقل کی گئی ہے ۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ۔

ثم ان محمد بن نصر وضع عدة تراجم فی قیام اللیل الخ	پھر محمد بن نصر نے قیام اللیل میں متعدد ترجمے درج کیے ہیں ۔

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۳۲)

حالانکہ حقیقت یہ نہیں کہ قیام اللیل میں متعدد ترجمے محمد بن نصر نے بعد تراویح نفل نماز کے جواز یا عدم جواز کے متعلق درج کیے ہیں ۔ بلکہ صرف ایک ہی ترجمۃ الباب ہے جس کے تحت انھوں نے اس مسئلہ کے متعلق آثار نقل فرمائے ہیں اور اس مسئلہ کا تذکرہ اسکے ذیل میں کیا ہے ۔ لہذا اس میں شبہ نہیں کہ علامہ کشمیری کی تقریر کے ناقلین سے اسجگہ نقل کرنے میں سہو ہو گیا ہے ۔ ان مباحث کے علاوہ ایک تعجب خیز بات یہ بھی ہے کہ علامہ کشمیری کے قول کو نقل کرنے اور اس کا ترجمہ پیش کرنے میں علماء غیر مقلدین نے " رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف " کے اندر ہاتھ کی صفائی دکھانے میں بھی کمال کر دیا ہے ۔ چنانچہ علامہ کشمیری کے قول کی طویل عبارت کے اندر یہ ٹکڑا ہے جس کا ترجمہ غیر مقلدین نے یہ لکھا ہے ۔

بل کانت تلک صلوۃ واحدۃ حقیقت میں یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں
(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۲۸)

تلک اور کانت دونوں واحد پر دلالت کرنے والے کلمات کی موجودگی میں بھی ترجمہ کے اندر یہ دونوں نمازیں۔ لکھدینا ظاہر ہے دانستہ ہی ہوسکتا ہے۔
پھر یہ کہ علامہ کشمیری کے نزدیک بھی دونوں نمازیں متحد النوع ہیں، لیکن صفات میں ان کے نزدیک بھی دونوں مختلف ہیں۔ لہذا دونوں کے متحد الصنف ہونے کے وہ بھی قائل نہیں ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ نوع میں اتحاد ہونیکے باوجود دو چیزوں کے درمیان اختلاف صنفی پایا جاتا ہے دونوں ایک نہیں ہو جاتے ہیں بلکہ دونوں دو ہی رہتے ہیں۔ مثلاً مرد اور عورت دونوں متحد النوع ہیں، لیکن صنف دونوں کی الگ الگ ہے، لہذا دونوں دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اور اسی طرح دونوں کے احکام بھی الگ الگ ہیں۔ پس علامہ کشمیری کی تحقیق کا حاصل بھی تہجد اور تراویح کا اتحاد نوعی ہے نہ کہ اتحاد صنفی ہے۔ بنابریں اتحاد نوعی اختلاف صنفی کے لیے مضر نہیں ہے۔ اس لیے جمہور کی رائے سے علامہ کشمیری کی تحقیق کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے۔ مگر غیر مقلدین کا دعویٰ اتحاد نوعی کے ساتھ ساتھ اتحادِ صنفی کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لیے علامہ کشمیری کے قول سے انکا استدلال یوں بھی بے سود ہے۔

علامہ گنگوہی کی تحقیق

لطائف قاسمیہ کے حوالہ سے ایک مکتوب کے ذریعہ غیر مقلدین یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت گنگوہی کی تحقیق میں بھی تہجد اور تراویح دونوں ایک ہی نماز ہے حالانکہ حضرت گنگوہی نے اپنی کتاب الرای النجیح میں دونوں نمازوں کے علٰحدہ علٰحدہ ہونے پر زور دیا ہے۔ نیز ایک صحابی کے عمل سے یہ ثابت کیا ہے کہ دونوں

الگ الگ نمازیں ہیں اس لیے پہلے لطائف قاسمیہ والے مکتوب کے سلسلہ یہ جاننا ضروری ہے کہ وہ الرای النجیح کے پہلے کا لکھا ہوا ہے۔ اس لیے کہ اس میں جن سوالوں کے جوابات موجود ہیں۔ یہ سوالات وہی ہیں جو حضرت نانوتوی حضرت گنگوہی دونوں کی خدمت میں بھیجے گئے تھے اسی لیے دونوں بزرگوں کے بھی اس مکتوب میں پائے جاتے ہیں، پس یہ بات واضح ہے کہ یہ مکتوب ۱۲۹۷ھ کا ہے۔ کیوں کہ اسی سال حضرت نانوتوی کا انتقال ہوا ہے اور حضرت ہی کی کتاب الرای النجیح ۱۳۱۵ھ میں لکھی گئی ہے۔ لہذا مکتوب میں جو کچھ ہے وہ حضرت موصوف کی آخری تحقیق نہیں ہے۔ بلکہ آخری رائے اور آپ تحقیق وہی مانی جائے گی جو انھوں نے الرای النجیح میں تحریر فرمایا ہے۔ لہذا کی طرف دونوں نمازوں کے ایک ہونے کی تحقیق منسوب کرنا ہی سرے سے اور غلط ہے۔ لیکن غیر مقلدین کی بے شرمی بھی قابل دید ہے کہ ایک صاحب مصابیح میں مکتوب والی تحریر کو آخری اور تحقیقی ثابت کرتے ہوئے یہ بھی فرماتے الرای النجیح میں حضرت گنگوہی نے جو کچھ لکھا ہے وہ غیر تحقیقی ہے۔ اس کو کہتے ہی سست اور گواہ چست۔ حضرت کی آخری رائے تو غیر تحقیقی ہے اور پہلی جس سے بعد میں رجوع کر لیا ہے، وہ تحقیقی ہے۔ اب آیئے ہم اس مکتوب پر غور کرلیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ لطائف قاسمیہ کا ایک غیر مقلد کے جواب میں ہے۔ جس نے اس وقت کے کسی غیر مقلد عالم سے کے متعلق پہلے چند سوالات لکھوا لیے پھر ان کو حضرت نانوتوی اور حضرت کی خدمت میں بطور استفتا بھیجدیا۔ چنانچہ مکتوب کے شروع ہی میں ذریع خط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مقصود مسئلہ پوچھنا نہیں بلکہ اپنی تحقیق کو منوانا ہے۔ تا ہے۔

لطائف قاسمیہ میں ان غیر مقلد صاحب کی پوری تحریر نہیں نقل کی گئی ہے بلکہ
دو سوال منقول ہیں۔ پہلے سوال میں یہ ہے۔

برتراویح مواظبت کذائی ثابت نیست	یعنی تراویح کی نماز پر مواظبت ثابت
... و آں قدر کہ برآں مواظبت ثابت	نہیں۔ اور جس قدر پر مواظبت ثابت
است ہماں ہشت رکعت تہجد ہستند	ہے۔ وہ وہی تہجد کی آٹھ رکعتیں ہیں
لاغیر۔ (ص ۱۹)	نہ دوسری کوئی چیز۔

اس سوال سے ظاہر ہے کہ سائل کے نزدیک دونوں نمازیں ایک تھیں نیز
مکتوب سے یہ بھی واضح ہے کہ سائل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز تہجد کے
فرض ہونے کا قائل تھا۔ چنانچہ اسی سائل کے خیال کی ترجمانی کرتے ہوئے حضرت
گنگوہی ایک چیز تحریر فرماتے ہیں، لیکن اس فرد خاص کے خیال کو غیر مقلدین ایک
جماعت کا نظریہ اور حضرت گنگوہی کی تحقیق بتانا چاہتے ہیں۔ مکتوب کے اس ٹکڑے
کا صحیح ترجمہ ملاحظہ فرمایئے۔ اور اس کے بعد غیر مقلدین کے ہاتھ کی صفائی بھی تماشا
کیجئے!

ہر چند نزد ہموں قائل فرضیت تہجد	ہر چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
برآں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تراویح	تہجد کی فرضیت کے اسی قائل کے نزدیک
نفس تہجد است علی التحقیق۔	بربنائے تحقیق تراویح نفس تہجد ہے

ہموں قائل فرضیت کی کھلی تصریح صرف اسی سائل کے متعلق مذکورہ فقرہ
کو بتا رہی ہے۔ لیکن غیر مقلدین نے اپنے ہاتھ کی صفائی کا کمال دکھلاتے ہوئے ہموں
قائل فرضیت کا ترجمہ اس طرح کر دیا کہ جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق
میں تہجد کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ تراویح
تہجد ہے۔ گویا جتنے لوگ بھی نماز تہجد حضور پر فرض مانتے ہیں، ان سب کی تحقیق

تراویح اور تہجد ایک ہی ہیں حالانکہ حضرت گنگوہی صرف اسی سائل کے متعلق بتانا
چاہتے ہیں کہ اس کی یہ تحقیق ہے ۔ غیر مقلدین کا ترجمہ دیکھیے ۔ اور غور فرمایئے کہ اس میں
کھلا ہوا مغالطہ دیا گیا ہے ۔

...ہموں قائل فرضیت تہجد بر آں حضرت ... اللہ علیہ وسلم تراویح نفس تہجد است ... تحقیق ۔	جو لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تہجد کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ تراویح عین تہجد ہے ۔

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۲۹)

البتہ مکتوب کے ابتدائی جملے ان کی ذاتی رائے کے متعلق ہیں، لیکن عرض کیا
...ہے کہ حضرت گنگوہی نے اس مکتوب کے بعد اپنی آخری تحقیق یہی تحریر فرمائی ہے کہ
...ز تراویح سے علیحدہ ایک نماز ہے اور الرائی النجیح میں اپنی اس تحقیق پر حضرت
...ضی اللہ عنہ کی اس روایت سے استدلال بھی فرمایا ہے ۔

...ثنا مسدد اخبرنا ملازم ...ر اخبرنا عبد اللہ بن ...عن قیس بن طلق ...رنا طلق بن علی ... من رمضان ...ی عندنا وافطر ثم ...ا تلک اللیلۃ واوتر ...نحدر الی المسجد ...باصحابہ حتی اذا	ہم سے مسدد نے بیان کیا اور انھوں نے کہا کہ ہم کو ملازم بن عمرو نے خبر دی ہے اور انھوں نے بتایا کہ ہم کو عبد اللہ بن بدر نے قیس بن طلق سے روایت کرتے ہوئے خبر دی ہے کہ قیس بن طلق کہتے ہیں کہ رمضان میں ایک روز طلق بن علی ہمارے پاس آئے اور ہمارے ساتھ افطار کیا اور اس رات میں تراویح مع وتر ہمیں پڑھائی پھر ہمارے ساتھ مسجد کو گئے اور وہاں اپنے اصحاب

بقي الوتر قدم رجلاً فقال — کو بھی نماز پڑھائی، حتی کہ جب وتر
اوتر باصحابك فانی سمعت — ہوا تو ایک شخص کو آگے کر دیا۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم — (ترجمہ صلوۃ تراویح ص ۴۲ سے ماخوذ)
یقول لا وتران فی لیلہ۔

(ابوداؤد باب فی نقض الوتر)

اس روایت کو ابن ماجہ کے سوا دوسری کتب صحاح کے اندر بھی بالاختصار نقل کیا گیا ہے۔ اس کے جملہ رواۃ نہایت ثقہ اور معتبر ہیں۔ قیس بن طلق کی متعدد محدثین نے توثیق کی ہے اور اس روایت کو امام ترمذی کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی صحیح بتایا ہے۔ ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس روایت کو نقل کیا ہے۔ دیکھیے تحفۃ الاحوذی۔ پس روایت کی سندی حیثیت خود غیر مقلدین کے نزدیک بھی مضبوط ہے۔ اس لیے ہم توثیق کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے ہیں۔ اب اس روایت کے سلسلہ میں غور طلب بات یہ ہے کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ خود صحابی ہیں۔ انھوں نے دو جگہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھائی۔ پہلی جماعت کے ساتھ وتر بھی پڑھی اور دوسری جماعت کی وتر دوسرے شخص سے پڑھوا دی۔ اس عمل کے اندر مندرجہ ذیل احتمال نکلتے ہیں۔

(۱) دونوں جماعت کے ساتھ انھوں نے تراویح کی نماز پڑھی تھی اور تراویح کی مکمل رکعتیں ہر جماعت کے ساتھ ادا کی تھیں۔

(۲) دونوں جگہ باجماعت نماز تراویح ہی پڑھائی تھی مگر کچھ رکعتیں پہلی کو اور کچھ رکعتیں دوسری جماعت کو پڑھائیں۔ کسی ایک جماعت کو تراویح کی مکمل رکعتیں نہیں پڑھائی تھیں۔

(۳) پہلی جماعت کو تو مکمل تراویح پڑھائی تھی اور دوسری جماعت کو نماز نفل پڑھائی تھی۔

نمبر یہ پہلی جماعت کو تراویح کی مکمل رکعات پڑھائی تھیں اور دوسری جماعت کو مطلق نفل پڑھایا اگر پہلی دونوں صورتوں کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ دونوں شکلیں خود غیر مقلدین کے خلاف ہوں گی۔ پہلی صورت تو اس لیے کہ غیر مقلدین کے مسلک کے مطابق اگر آٹھ آٹھ رکعت تراویح دونوں جگہ انھوں نے پڑھائی تو ان کی کل سولہ رکعتیں ہوئیں اور سولہ رکعت تراویح غیر مقلدین کے نزدیک ثابت نہیں ہے۔ پھر یہ کہ سولہ رکعت تراویح جب حضرت طلق رضی اللہ عنہ کو پڑھنی ہی تھی تو وتر درمیان میں انھوں نے کیوں پڑھی۔ دوسری صورت بھی غیر مقلدین کے مسلک کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہوگا کہ انھوں نے آٹھ رکعت تراویح کی کچھ رکعت پہلی جماعت کو پڑھائی اور باقی رکعتیں دوسری جماعت کو پڑھائیں۔ اور وتر دونوں کے درمیان ہی میں پڑھادی۔ پھر یہ کہ اس صورت میں دونوں میں سے کسی جماعت کی تراویح مکمل نہ ہوئی اور تراویح کے درمیان میں وتر سبھوں نے بغیر کسی عذر معقول کے پڑھی۔ نیز کسی نے اپنی تراویح کو مکمل کرنے کی ضرورت بھی محسوس نہ کی ورنہ اگر جماعت کے بعد پھر انھوں نے یا جماعت یا بلا جماعت کچھ رکعتیں پڑھ کر تراویح مکمل کی ہوتی تو روایت میں اس کا تذکرہ ضرور ہوتا۔ ان کے علاوہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں غیر مقلدین کے لیے یہ بھی ایک مشکل مسئلہ ہوگا کہ سولہ رکعات تراویح یا تراویح کی رکعتوں کے درمیان ہی وتر پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے خود غیر مقلدین کے نزدیک ثابت نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے نزدیک صرف آٹھ رکعت تراویح کی اور اسی طرح بعد تراویح وتر پڑھنا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ثابت ہے۔ جیسا کہ آٹھ رکعت تراویح کی جملہ روایتیں جو غیر مقلدین کی طرف سے پیش کی جاتی ہیں، سب میں حضور کا مکمل تراویح کے بعد ہی وتر پڑھنا مذکور ہے۔ پس حضرت طلق بن علی رض کا یہ دونوں صورتوں میں حضور کے عمل کے خلاف ہوگا اور جو عمل کسی صحابی رض کا حضور

کے عمل کے خلاف ہوگا وہ غیر مقلدین کے یہاں درست نہیں ہوتا بلکہ بدعت ہوتا ہے
جیسا کہ تراویح کی بیس رکعت کے سلسلہ میں ان کا یہی موقف ہے۔ صرف اس لیے
کہ بقول ان کے صحابہ کا بیس رکعت پڑھنا حضورؐ کے آٹھ رکعت پڑھنے والے عمل
کے خلاف ہے۔ لہٰذا حضرت طلق بن علیؓ کے مذکورۃ الصدر عمل کو پہلی دو صورتوں
پر محمول کرنا غیر مقلدین کے اصول کے مطابق تو کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے
اب آخری دو صورتوں میں سے جو صورت بھی اختیار کی جائے گی نماز تراویح
اور نماز تہجد کا دو الگ الگ نماز ہونا دور صحابہ سے ثابت ہوگا۔ تیسری صورت
میں یہ بات بالکل واضح ہے اور چوتھی صورت میں کسی شبہ کی گنجائش ممکن نہیں
کیوں کہ سنن دارمی کی روایت سے ثابت ہو چکا ہے کہ وتر کے بعد جو نفل بھی پڑھی
جائے گی وہ تہجد میں شمار کرلی جائے گی۔ اس روایت کے تحت محدثین نے ایک اور
مسئلہ کا ذکر کیا ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص وتر پڑھ لے اور اس کے بعد بھی نفل پڑھنا
چاہے تو پڑھ سکتا ہے۔ وتر دہرانے کی اس کو ضرورت نہیں ہے۔ پس محدثین کے اس
استدلال سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ دوسری جماعت کو حضرت طلق بن علیؓ نے جملہ
محدثین کے خیال میں نفل ہی پڑھائی تھی۔ وہاں اسی روایت سے یہ بھی ثابت ہوگا
کہ چوں کہ حضرت طلق بن علیؓ کا یہ عمل رمضان کی رات کا ہے اور وتر کی نماز تراویح
کے بعد ہی رمضان میں پڑھی جاتی ہے۔ جیسا کہ اس روایت میں بھی مذکور ہے۔ پس
جملہ محدثین کے نزدیک گویا تراویح اور وتر کے بعد ایک دوسری نماز تہجد بھی مسلم ہوئی
اس جگہ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ یہ مذہب ائمہ مجتہدین کے علاوہ صحابہ میں حضرت
ابوبکرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت طلق بن علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت
ابن عمرؓ، حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم کا ہے اور تابعین میں سعید بن
المسیب۔ علقمہ، شعبی، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، طاؤس، ابو مجلز رحمہم اللہ کا ہے

اور اسی کے قائل امام مالک سفیان ثوری ابن مبارک، امام احمد بن حنبل، امام شافعی اوزاعی ابو ثور امام ترمذی وغیرہ ہیں۔ بلکہ مشہور غیر مقلد عالم شمس الحق عظیم آبادی ان مذاہب کے نقل کرنے کے بعد یہ بھی فرماتے ہیں

وحکاہ القاضی عیاض عن کافۃ اھل الفتیا۔ (عون المعبود ج ۱ ص ۵۱۳) قاضی عیاض نے یہی مذہب جملہ ارباب فتویٰ کا نقل فرمایا ہے۔

تحفۃ الاحوذی میں مولانا مبارکپوری نے بھی اسی کو مختار لکھا ہے اور اگر کچھ لوگ اس کے خلاف بھی ہیں تو یہ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ ان کے نزدیک وتر پڑھنے کے بعد اگر نفل پڑھ لیا تو بعد میں پھر وتر پڑھنا ہوگا، لیکن تراویح اور وتر کے پڑھ لینے کے بعد دوسری نفل نماز جس کو تہجد ہی کہا جائے گا اس کے جواز میں دونوں کا اتفاق ہے، پس اس سے ثابت ہوا کہ دونوں فریق کے نزدیک تراویح سے الگ نماز تہجد کا ایک مستقل نماز ہونا مسلم ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، ورنہ مذکورہ روایت کے ذیل میں محدثین اختلاف نقل فرماتے۔

حضرت طلق بن علی رض کے مذکورہ بالا عمل میں دو احتمال عقلاً اور ہیں لیکن وہ کسی طرح قابل قبول نہیں۔ اس لیے ان کا ہم نے تذکرہ مناسب سمجھا۔ وہ یہ کہ پہلی جماعت کو صرف عشاء کی فرض پڑھائی اور دوسری کو تراویح، یا پہلی کو بھی تہجد پڑھایا اور دوسری کو بھی تہجد ہی پڑھایا۔ یہ دونوں احتمال اس لیے غلط ہیں کہ ان صورتوں میں لازم آئے گا کہ تراویح کے پہلے ہی وتر باجماعت ادا کرلی گئی تھی۔ حالانکہ یہ کسی کے نزدیک درست نہیں اس کے علاوہ بھی بہت سے امور ان دونوں صورتوں کو باطل کرتے ہیں اس لیے ان کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس جگہ غیر مقلدین حضرات طلق بن علی رض کی اس روایت سے استدلال کرنے میں احناف پر دو اعتراض کرتے ہیں۔ ان کی حقیقت بھی سنتے چلیے۔

اول یہ کہ دوسری جماعت کے جو مقتدی تھے ان کی کون سی نماز ہوئی تراویح

یا تہجد ؟ اگر ان کے اصحاب کی نماز تراویح ہوئی اور تراویح کی نماز بتصریح حنفیہ بیس رکعات ہیں تو گویا طلق بن علیؓ نے ان کو بیس رکعات پڑھائیں۔ طلق بن علیؓ کی نماز کا تہجد ہونا لازم نہیں آتا اس لیے کہ تہجد بالاتفاق آٹھ رکعت سے زیادہ نہیں ہے۔ اور اگر ان کے اصحاب کا بھی تہجد ہی مراد ہے تو تہجد کے لیے جماعت کی شرط نہیں ہے۔ (صلوٰۃ تراویح ص ۴۲ از مولوی محمد سلیمان مئوی)

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حضرت طلق نے تہجد کی نماز باجماعت ادا کی تھی اور قاضی خان وغیرہ میں ہے۔

التنفل بالجماعة غیر التراویح مکروہ عندنا۔ یعنی ہم احناف کے نزدیک نفل نماز باجماعت تراویح کے علاوہ پڑھنا مکروہ۔

لہٰذا صحابہ و تابعین کی یہ نماز کیا واقعی مکروہ تھی اور کیا یہی مکروہ نماز آپ کی دلیل ہے ؟ (انوار المصابیح ملخصاً)

پہلے اعتراض کا جواب

اس صورت میں حضرت طلق بن علیؓ کا آٹھ رکعت سے زیادہ تہجد پڑھنا لازم آتا ہے لیکن یہ دعویٰ کہ تہجد آٹھ رکعت سے زیادہ نہیں ہے بالکل جاہلانہ ہے۔ اس لیے کہ پہلے بھی ابوداؤد کی روایت اور اس کے ذیل میں غیر مقلد عالم کے حوالہ سے گزر چکا ہے۔

قد ثبت انه اوتر بخمس عشرة۔ (عون المعبود ج ۲ ص ۲۲) حضورؐ سے ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے تہجد مع الوتر پندرہ رکعت پڑھا ہے۔

سولہ رکعت بھی تہجد کا پڑھنا مستند روایت سے ثابت ہے جیسا کہ آئندہ اسی قسم کی روایت نقل کی جانے والی ہے۔ بلکہ حضرت طلق بن علیؓ کے اس عمل سے

تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بیس رکعت بھی پڑھنا ثابت تھا۔ اور یہ روایات آٹھ سے زیادہ رکعت پڑھنے کی نہ بھی ہوں تو بھی تہجد جیسی نفل کے لیے رکعات کی تحدید کا دعویٰ اس حدیث کی روشنی میں بھی غلط ہو جاتا ہے۔ حضورؐ کا ارشاد ہے۔

الصّلوٰۃ خیر موضوع فمن شاء استکثر ومن شاء استقل۔ — نماز نفل بہترین اختیاری عبادت ہے لہٰذا جو چاہے زیادہ پڑھے اور جو چاہے کم پڑھے۔

(صحیح ابن حبان فتح الباری ص ۴۳۲ ج ۲)

بنا بریں تہجد کی رکعات کی تحدید جواز اور عدم جواز کے لحاظ سے کرنا درست ہی نہیں ہو سکتا ہے۔ البتہ اس کی گنجائش ہے کہ حضورؐ کے عمل سے ثابت جو رکعات ہیں ان کی تحدید کی جائے۔

دوسرے اعتراض کی حقیقت

اس اعتراض کے سلسلہ میں یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے کہ احناف کے نزدیک نفل نماز با جماعت جو پڑھنا مکروہ ہے اس کے لیے یہ شرط ہے کہ تداعی کے ساتھ جماعت کی گئی ہو، اور تداعی کا مطلب بھی گزر چکا ہے کہ امام کے علاوہ کم از کم چار آدمی ہوں گے تو تداعی کا تحقق ہو گا اور یہ جماعت مکروہ ہو گی بنا بریں حضرت طلق نے جو دوسری جماعت کو نماز پڑھایا اس کے لیے یہ ثابت کرنا ہو گا کہ ان کے علاوہ چار آدمی مقتدی کی حیثیت سے شریک تھے حالانکہ فصلی باصحابہ کو حقیقی جمع پر بھی محمول کیا جائے تو تین آدمی کا مقتدی ہونا اس کے لیے کافی ہے۔ جس سے تداعی ثابت نہیں ہو گی جو مکروہ ہے پھر یہ نفل کی جماعت "اتفاقاً" ہو گئی ہے۔ عادتاً جماعت نہیں کی گئی ہے اور ایک آدھ مرتبہ نفل کی جماعت کا حکم ہے حضرت طلق بن

علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک حضور سے ثبوت ہو۔ لہذا اس اتفاقی حادثہ کو کسی اعتراض کا ذریعہ بنانا درست نہ ہوگا اور ان باتوں کے علاوہ ایک دوسری بات غور کرنے کی یہ بھی ہے کہ قاضی خاں وغیرہ میں تو نفل کی جماعت غیر تراویح میں مکروہ بتائی گئی ہے اور وہ صرف احناف کے نزدیک بتائی گئی ہے۔ جملہ صحابہ و تابعین اور ائمہ مجتہدین کا مسلک تو یہ نہیں بتایا گیا ہے اور سیکڑوں مسائل ہیں کہ ایک کے نزدیک جائز اور درست ہیں لیکن دوسرے کے نزدیک ناجائز اور مکروہ ہیں اور دونوں پر صحابہ کرام و تابعین عظام اور ائمہ مجتہدین اور ان کے مقلدین کا عمل ہے۔ پس اگر یہ عمل مکروہ بھی تھا تو احناف کے اصول پر تھا نہ کہ جملہ صحابہ و تابعین اور دیگر ائمہ مجتہدین کے نزدیک۔ ممکن ہے حضرت طلق بن علی نفل کی جماعت کو مکروہ نہ سمجھتے ہوں ۔پس ایک مسلک کے ماننے والے کو دوسرے مسلک کی رعایت نہ کرنے کے سبب اعتراض کا نشانہ بنانا درست نہ ہوگا۔ پھر یہ چیز تو اختلاف نظریات و مسالک میں کثرت سے پائی جاتی ہے۔ جو چیز ایک کے نزدیک مکروہ یا ناجائز نہیں ہے۔ دوسرے کے نزدیک اس کے جواز سے زیادہ مضبوط اور قوی دلیل اس کی کراہت یا عدم جواز کی موجود ہے۔ اس لیے وہ اس کو مکروہ و ناجائز بتاتا ہے۔ نفل کی جماعت کا مسئلہ بھی ممکن ہے اسی قبیل کی چیز ہو۔ کہ احناف کے نزدیک جواز کے دلائل کے مقابلہ میں عدم جواز کے دلائل زیادہ قوی ہوں، اس لیے وہ مکروہ بتاتے ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے کہ احادیث سے نفل کی جماعت تداعی کے ساتھ اس کے مذکورہ معنی کے مطابق ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ غیر مقلدین کے معتمد مشہور عالم علامہ ابن تیمیہ نفل کی جماعت کے مکروہ ہونے کی اس طرح تصریح فرماتے ہیں۔

والثانی ما لا تسن له الجماعة الراتبة كقيام الليل	دوسری قسم وہ جس کے واسطے جماعت مسنونہ نہیں ہے جیسے نماز تہجد .....

واما الجماعة الراتبة فی ذلك فغیر مشروعة بل بدعة مکروهة۔

جہاں تک مسنون جماعت کا معاملہ اس قسم کی نماز کے سلسلہ میں ہے تو وہ مشروع نہیں ہے بلکہ بدعت اور مکروہ ہے۔

فتاوی ابن تیمیہ ج ۲ ص ۲،۳)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آٹھ رکعت تراویح پر استدلال کرنے والوں کے لیے جن پانچ نکات پر غور کرنا ضروری تھا ان میں سے دو باتیں تو تفصیل سے سامنے آچکی ہیں۔ اب باقی تین نکات پر بھی کچھ گفتگو کرنا ضروری ہے۔ اس لیے تیسرے امر کی تحقیق پیش کی جاتی ہے۔

کیا آٹھ رکعت حضور کا دائمی عمل تھا؟

حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جن سے گیارہ رکعت مع وتر ثابت ہے اور جس کے ذریعہ آٹھ رکعت میں حصر غیر مقلدین ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس گیارہ مع وتر سے زائد ایک مرتبہ بھی حضور سے پڑھنا ثابت نہ ہو اس لیے کہ اگر ایک مرتبہ بھی آپ کا گیارہ رکعت مع وتر سے زائد پڑھنا ثابت ہو جاتا ہے تو آٹھ رکعت میں حصر کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ بخاری و مسلم اور کتب صحاح ستہ کے علاوہ بھی دوسری صحیح حدیثوں سے یہ بات ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیارہ رکعت مع وتر سے زائد پڑھا ہے۔ مثلاً بخاری میں خود حضرت عائشہ رضؓ، راوی ہیں۔

عن عائشة كان رسول الله صلی الله علیه وسلم یصلی باللیل ثلث عشرة ركعة ثم یصلی

حضرت عائشہ رضؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں تیرہ رکعت پڑھتے تھے اس کے بعد جب صبح کی

اذا سمع النداء بالصبح رکعتین خفیفتین — اذان سنتے تو دو رکعت ہلکی سی پڑھ لیتے تھے۔

(بخاری جلد ا ص ۱۵۶ و موطا مالک مع تنویر ج ا ص ۱۴۲)

یہ روایت الفاظ کے معمولی اختلاف کے ساتھ مسلم ج ا ص ۲۵۴ و مشکوٰۃ ص ۱۱۱ پر بھی موجود ہے۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ جو لوگ آٹھ رکعت میں حصر کا دعویٰ کرتے ہیں ان کا دعویٰ غلط ہے۔ حضرت عائشہ رض کی ایک روایت بحوالہ مسلم وغیرہ پہلے بھی گذر چکی ہے، جس میں ہے کہ رات کی بارہ رکعت اگر کسی عذر سے رہ جاتی تو آپ دن میں اس کی قضا فرماتے تھے۔ اسی طرح حضرت عائشہ رض سے ہی ایک دوسری روایت ابوداؤد کے حوالے سے گزر چکی ہے، جس میں زیادہ سے زیادہ تیرہ رکعت رات میں پڑھنے کا معمول بتایا گیا ہے۔ اور اس کے ذیل میں مشہور غیر مقلد عالم شمس الحق عظیم آبادی کی تصریح بھی گزر چکی ہے کہ پندرہ رکعت تک پڑھنا ثابت ہے، پس یہ تمام روایتیں آٹھ رکعت میں حصر کا دعویٰ کرنے والوں کی تکذیب کے لیے کافی سے زائد ہیں۔ مگر قارئین کے مزید اطمینان کے لیے کچھ اور حدیثیں نقل کی جاتی ہیں۔ بخاری میں ہے۔

عن کریب ان ابن عباس اخبرہ انہ بات عند میمونۃ وھی خالتہ فاضطجعت فی عرض الوسادۃ واضطجع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و اھلہ فی طولھا فنام حتی انتصف اللیل او قریباً منہ فاستیقظ یمسح النوم

حضرت کریب راوی ہیں کہ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ان کو بتایا ہے کہ وہ اپنی خالہ حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کے پاس رات کے وقت تھے۔ (ابن عباس فرماتے ہیں) کہ میں تکیہ کے عرض میں لیٹ گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی زوجہ محترمہ تکیہ کے طول میں سو گئیں۔ پس حضور سو گئے حتی کہ جب آدھی رات یا اس کے

عن وجهه ثم صلی رکعتین	قریب گزر گیا تو آپ بیدار ہوئے اور چہرہ سے
ثم رکعتین، ثم رکعتین	نیند دور فرمائی۔ پھر دو رکعت پھر دو رکعت
ثم رکعتین ثم رکعتین ثم رکعتین	پڑھی پھر دو رکعت پڑھی اس کے بعد پھر دو
ثم اوتر ثم اضطجع حتی	رکعت پڑھی پھر دو رکعت پڑھی اس کے
جاءہ المؤذن فقام فصلی	بعد پھر دو رکعت پڑھی، پھر وتر پڑھ کر
رکعتین ثم خرج فصلی	لیٹ گئے۔ یہاں تک کہ جب مؤذن آپ کی خدمت
الصبح	میں آیا تو آپ نے کھڑے ہو کر دو رکعت (مختصر)
(بخاری اول ص ۱۳۵)	پڑھی اور تب صبح کی فرض نماز ادا فرمائی

یہ حدیث بھی بخاری کے علاوہ مسلم مع نووی ج ۱ ص ۲۶۰ نسائی ص ۱۴۲ موطا امام مالک مع تنویر ج ۱ ص ۱۴۲ اور ابوداؤد وغیرہ میں موجود ہے۔ علامہ عینی فرماتے ہیں رواہ الائمۃ الستۃ ج ۷ ص ۲۰۳ اس روایت کو جملہ صحاح ستہ میں ائمہ حدیث نے نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث سے بھی آٹھ رکعت میں حصر کرنے والوں کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مسلم وغیرہ میں یہ حدیث بھی موجود ہے۔

عن زید بن خالد الجہنی	حضرت زید بن خالد جہنی رض سے منقول ہے
انہ قال لارمقن صلوٰۃ	کہ انھوں نے فرمایا کہ میں آج رات رسول
رسول اللہ صلی اللہ علیہ	اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ضرور غور سے
وسلم اللیلۃ فصلی رکعتین	دیکھوں گا۔ فرماتے ہیں کہ حضور نے دو
خفیفتین ثم صلی رکعتین	رکعت معمولی نماز پڑھی، اس کے بعد دو
طویلتین طویلتین طویلتین	رکعت لمبی دراز یعنی بہت لمبی نماز ادا فرمائی
ثم صلی رکعتین وھما دون	اس کے بعد پھر دو رکعت پڑھی جو پہلی دو

اللتين قبلهما ثم صلی رکعتين	رکعت سے کم دراز تھی، اس کے بعد پھر دو
وهما دون اللتين قبلهما	پڑھی جو اس کے پہلے والی سے کم دراز تھی
ثم صلی رکعتين وهما	اس کے بعد دو رکعت اور پڑھی جو اس کے
دون اللتين قبلهما ثم اوتر	پہلے والی سے کم دراز تھی پھر اس کے بعد
فذالك ثلث عشرة رکعة۔	دو رکعت پڑھی جو اس کے پہلے والی سے
	کم دراز تھی پھر وتر ادا فرمائی۔ تو یہ کل تیرہ
(مسلم مع نووی ج ۱ ص ۲۶۲)	رکعتیں ہوئیں۔

یہ حدیث مسلم کے علاوہ ابوداؤد نسائی ابن ماجہ شمائل ترمذی وغیرہ میں موجود ہے، دیکھیے۔ عمدۃ القاری ج ۷ ص ۲۰۳ نیز یہ روایت مشکوٰۃ ص ۱۰۶ اور موطا مالک[۱] مع تنویر ج ۱ ص ۱۴۳ پر بھی موجود ہے۔ اسی طرح ایک مرسل روایت ہے جس سے سترہ رکعت پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ عبداللہ بن مبارک کی کتاب "الزہد و الرقائق" جزو عاشر ص ۱۵۳ میں ہے۔

اخبرکم ابو عمر بن حیویة	تمہیں ابو عمر بن حیویہ نے خبر دی ہے وہ
قال حدثنا یحییٰ قال حدثنا	کہتے ہیں کہ مجھ سے یحییٰ نے حدیث بیان کی
الحسین قال اخبرنا	ہے اور یحییٰ نے کہا کہ مجھ سے حسین نے

---

[۱] موطا کی حدیث کے راویوں میں یحییٰ بن یحییٰ نامی ایک راوی ہیں جن سے اس روایت میں دو غلطیاں ہوگئی ہیں، اول یہ کہ پہلی دو رکعتوں کے متعلق انھوں نے خفیفتین کی جگہ طویلتین روایت کر دیا ہے اور دوسری غلطی یہ ہے کہ انھوں نے طویلتین طویلتین طویلتین تین مرتبہ کے بجائے دو مرتبہ روایت کیا ہے جس میں ان کا کوئی متابع نہیں ہے اگرچہ یہ دونوں باتیں یحییٰ ابن یحییٰ کی غلطی یا سہو ہے لیکن ان باتوں سے ہمارے استدلال پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔

ابن مبارک قال اخبرنا معمر عن ابن طاؤس عن ابیہ قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی سبع عشرة رکعة من اللیل	حدیث بیان کی ہے اور انھوں نے کہا ہے ہم کو عبداللہ ابن مبارک نے خبر دی ہے وہ کہتے ہیں ہم کو معمر نے ابن طاؤس سے روایت کرتے ہوئے خبر دی ہے کہ ابن طاؤس اپنے والد (طاؤس) سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کے وقت سترہ رکعت پڑھتے تھے۔

(کتاب الزہد ج ۱ ص ۴۵۱)

اس روایت کے بھی تمام راوی ثقہ ہیں، جن کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) ابوعمر محمد بن عباس معروف با بن حیویہ ثقہ حجۃ تقدمۃ کتاب الزہد والرقائق ص ۱
بحوالہ تاریخ بغداد و اکمال و منتظم و لباب وغیرہ۔

(۲) یحیٰی بن محمد بن صاعد ابو محمد متوفی ۳۱۸ھ ثقہ ثبت حجۃ۔
تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۳۰۵

الحسین بن الحسن بن حرب المروزی متوفی ۲۴۶ھ ثقہ صدوق۔
تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۳۸۳

عبداللہ ابن المبارک احد الاعلام ثقہ حجۃ مامون۔
تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۳۸۲

معمر بن راشد الازدی الحدانی۔ ثقہ، جملہ صحاح ستہ کے راوی ہیں۔
تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۲۴۳

عبداللہ ابن طاؤس ثقہ، " " ج ۵ ص ۲۶۷

طاؤس بن کیسان، جملہ صحاح ستہ کے راویوں میں ہیں اور ثقہ ہیں۔
تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۹۔

اگرچہ یہ روایت مرسل[1] ہے لیکن چونکہ اس کی تائید صحیح اور متصل روایت سے ہو جاتی ہے اسلیے اصولِ حدیث کی روشنی میں یہ بھی قابلِ احتجاج ہو جاتی ہے لیکن بالفرض یہ قابلِ احتجاج تسلیم نہ بھی کی جائے تو متصل السند صحیح حدیث تو استدلال کے لیے کافی ہے۔ وہ یہ ہے۔

حدثنا عبد اللہ حدثنی العباس بن الولید ثنا ابو عوانۃ عن ابی اسحٰق عن عاصم بن ضمرۃ قال سئل علیؓ عن صلوٰۃ رسول اللہ علیہ وسلم۔ قال کان یصلی من اللیل ست عشرۃ رکعۃ	ہم سے عبد اللہ نے حدیث بیان کی اور انھوں نے بتایا کہ مجھ سے عباس بن الولید نے بیان کی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ ہم سے ابو عوانہ نے ابو اسحاق سے روایت کرتے ہوئے حدیث بیان کی اور ابو اسحاق عاصم بن ضمرہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے بتایا کہ حضور رات میں سولہ رکعت نماز پڑھتے تھے۔

(مسند احمد بن حنبل ج ۱ ص ۱۴۵)

یہ روایت جمع الفوائد ج ۱ ص ۱۱۶ مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۷۲، عمدۃ القاری ج ۷ ص ۲۰۳، تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۴۵ پر بھی موجود ہے۔ اور نہایت مضبوط روایت ہے۔ علامہ ہیثمی فرماتے ہیں رجالہ ثقات، اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں علامہ بدر الدین عینی فرماتے ہیں، اسنادہ حسن، اس کی سند حسن ہے مزید اطمینان کے لیے

---

[1] کیونکہ طاؤس تابعی ہیں، ان کی ملاقات حضور سے نہیں اور بلا واسطہ یہ مرفوعاً روایت کر رہے ہیں لہٰذا اس روایت میں ارسال ہے۔

سند کے تمام راویوں کی توثیق بھی سپرد قرطاس کی جاتی ہے۔

عبداللہ بن احمد محمد بن حنبل	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۱۴۱
عباس بن الولید	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۱۳۲
ابوعوانہ وضاح بن عبداللہ الیشکری	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۱۶
ابواسحاق	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۱۹۷
عاصم بن ضمرہ	ثقہ	تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۴۶
حضرت علی رض	صحابی	

ان راویوں میں سے عاصم بن ضمرہ کے متعلق پہلے بھی گزر چکا ہے کہ بعض لوگوں نے کلام کیا ہے اور انھیں کی وجہ سے بعض محدثین نے اس روایت کو قبول کرنے میں تردد ظاہر کیا ہے لیکن عاصم بن ضمرہ کی توثیق بہت سے لوگوں نے کی ہے اور ان پر جرح کرنے والوں میں کچھ تو متعنت ہیں اور کچھ متعصب، اس لیے اس روایت کے سلسلہ میں کسی کا تردد درست نہیں ہے۔ جن لوگوں نے اس کی صحت میں تردد ظاہر کیا ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی ان کا پرزور رد فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں۔

قلت تعصب الجوزجانی علی اصحاب علی معروف والانکار علی عاصم فیما روی لانہ عائشۃ اخص ازواج النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تقول لسائلھا عن شئ من احوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم سل علیا	میں کہتا ہوں جوزجانی کا حضرت علی رض کے لوگوں پر تعصب معلوم و مشہور ہے، پس عاصم بن ضمرہ (جنھوں نے یہ سولہ رکعت کی روایت کی ہے) ان پر انکار و تنقید کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور کی بہت مخصوص ازواج میں سے ہیں، مگر جب کوئی شخص ان سے حضور کے حالات میں سے کوئی بات

فلیس بعجب ان یروی الصحابی شیئاً یرویہ غیرہ من الصحابة بخلافه ولاسیما فی التطوع۔	معلوم کرتا تو فرمادیتی تھیں کہ حضرت علی رض سے معلوم کرلو لہٰذا یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کہ ایک صحابی کسی بات کو اس طرح نقل کرے کہ صحابہ میں سے کوئی دوسرا اس کے خلاف نقل کرچکا ہو۔ بالخصوص نماز نفل کے معاملہ میں تو اس کی بہت گنجائش ہے۔)

(تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۴۶)

جوزجانی نے سب سے پہلے عاصم بن ضمرہ پر جرح کی ہے اور اس روایت کو ان کی وجہ سے شک کی نگاہ سے دیکھا ہے اور انھیں کی تقلید اور نقل میں بعد والوں نے بھی جرح کی ہے اور روایت کو مشکوک ٹھہرایا ہے، لیکن جوزجانی کوفیوں پر تنقید کرنے میں بے جا تعصب اور زیادتی کے لیے مشہور ہیں اور عاصم بن ضمرہ کوفی ہیں۔ بنابریں ان پر کی گئی جرح قابل قبول نہ ہوگی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اگر سولہ رکعت حضورؐ سے نفل نماز پڑھنا روایت کیا ہے تو یہ حضرت عائشہ رض کی روایت کے

لہ واضح رہے کہ اس جگہ رات کی نماز کے ہی سلسلہ میں ابن حجر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مقابلہ میں حضور کے حالات سے علی الاطلاق زیادہ واقف قرار دے رہے ہیں لیکن فتح الباری ج ۸ ص ۱۷۰ پر بیس رکعت والی حدیث ابن عباس کو حضرت عائشہ کی روایت کے مقابلہ میں مرجوح اور ضعیف قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں مع کونها اعلم بحال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لیلا من غیرھا۔ یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا دوسروں سے زیادہ حضورؐ کے رات کے معمول سے واقف تھیں، ابن حجر کے دونوں بیان میں اختلاف ہے اور اسی سے حدیث عائشہ رض کے مقابلہ میں خواہ مخواہ حدیث ابن عباس کو مرجوح اور ضعیف قرار دینے کی کمزوری واضح ہوجاتی ہے۔

...لاف ہونے کے باوجود صحیح اور درست ہے، اس لیے کہ حضرت عائشہؓ سے زیادہ حضورؐ کے حالات سے حضرت علیؓ واقف تھے[1]۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے موقع پر وہ حضرت علیؓ کے پاس سائل کو بھیج دیتی تھیں اور صحابہ کرام حضورؐ کے قول وعمل کی نقل مختلف طریقہ پر کرتے بھی ہیں بالخصوص نماز نفل میں تو مختلف عمل کے نقل کرنے کی کافی گنجائش بھی موجود ہے کیونکہ حضورؐ کا معمول ہمیشہ ایک ہی نہ ہوتا تھا۔[2]

---

[1] کما فی مسئلۃ المسح علی الخف احالت علی علم علیٍ کذا فی صحیح مسلم فتح القدیر ج ۱ ص ۱۳۱۔ جیسا کہ موزہ پر مسح کے مسئلہ میں حضرت عائشہؓ نے سائل کو حضرت علی کے پاس بھیج دیا تھا۔ بلکہ ایک ہی صحابی مختلف باتوں کو نقل کرتا ہے جیسا کہ نماز ضحیٰ کے بارے میں خود حضرت عائشہؓ ہی سے مسلم میں روایت ہے۔ کان رسول اللہ یصلی الضحیٰ اربعاً ویزید ماشاء فتح الباری ج ۳ ص ۲۹۸ اور حضرت عائشہؓ ہی سے بخاری میں ہے۔ ماسبح رسول اللہ م بسبحۃ الضحی قط فتح الباری ج ۳ ص ۲۵۴

[2] واضح رہے کہ گزشتہ روایت مسند احمد ج ۱ ص ۲۹۷ پر زیادات عبد اللہ بن احمد میں ہے دوسری جگہ مذکور سند کے علاوہ ایک دوسری سند سے بھی مروی ہے جس کی پوری عبارت مع سند ومتن یہ ہے۔ حدثنا ابو عبد الرحمن بن عمر حدثنا عبد الرحیم یعنی الرازی عن العلاء بن المسیب عن ابی اسحق عن عاصم بن ضمرۃ عن علی قال کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی من اللیل ست عشرۃ رکعۃ سوی المکتوبۃ۔ اس روایت کی سند کو علامہ بدر الدین عینی نے عمدۃ القاری ج ۷ ص ۲۰۳ پر اسنادہ حسن اور ہیثمی نے مجمع الزوائد ج ۲ ص ۲۷۲ پر رجالہ ثقات تحریر فرمایا ہے اور پہلی سند کے تمام راویوں کی توثیق نقل کی جا چکی ہے جس کے بعد روایت کی صحت پر کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔

حدیث عائشہ رضؓ سے حصر و دوام پر استدلال غلط ہے

حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کے اندر کوئی ایسا کلمہ نہیں ہے جس سے آٹھ رکعت کے عمل کو دائمی معمول سمجھا جا سکے۔ بالخصوص جبکہ اس حصر کے خلاف بے شمار متصل الاسناد صحیح روایتیں علاوہ دیگر صحابہ کرام کے خود حضرت عائشہ رضؓ سے بھی مروی ہیں جیسا کہ گزشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ بتایا جا چکا ہے۔ ممکن ہے غیر مقلدین حضرات کلمہ کان کی وجہ سے دوام و استمرار سمجھتے ہوں تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ لفظ کان ہمیشہ دوام و استمرار ہی کا معنی نہیں دیا کرتا ہے، بلکہ فعل کا ایک مرتبہ بھی وقوع پذیر ہونا اس کے لیے کافی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ امام نوویؒ اس کے بارے میں تصریح فرماتے ہیں۔

فان المختار الذی علیہ الاکثرون و المحققون من الاصولیین ان لفظۃ کان لا یلزم منہا الدوام ولا التکرار و انما ھی فعل ماضی یدل علی وقوعہ مرۃ۔ (نووی ج ۱ ص ۲۵۴)	بلاشبہ مذہب مختار جس پر اکثر لوگ اور جو اصولیین میں اہل تحقیق کا مذہب ہے وہ یہ ہے کہ کان کے لیے دوام یا تکرار ضروری نہیں ہے کیونکہ یہ لفظ فعل ماضی ہے جو صرف ایک مرتبہ وقوع پر دلالت کرتا ہے اور بس۔

اور اگر بفرض محال کان کی وجہ سے دوام و استمرار سمجھا جائے گا تو یہ لفظ بیس رکعت والی حدیث ابن عباس رضؓ اور سولہ رکعت والی حدیث علی رضؓ وغیرہ کے اندر بھی موجود ہے۔ اس کے علاوہ حدیث عائشہ رضؓ سے دوام پر استدلال کرنے سے پہلے ان باتوں پر غور کر لینا بھی ضروری ہے۔

نمبر ۱ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے علاوہ دیگر ازواج مطہرات کے حجروں میں آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کا رات گزارنا ایک معلوم اور مسلم حقیقت ہے، اس کے باوجود حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ہر رات کے متعلق اور دائمی معمول کے بارے میں کس طرح کوئی بات بیان کر سکتی ہیں۔ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ دائمی عمل کی روایت وہ کسی معمول پر دوامی اطلاع کے بغیر ہی کر رہی ہیں، اس لیے جو لوگ دوامی عمل کی نقل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف منسوب کرنا چاہتے ہیں وہ در حقیقت حضرت عائشہ رض کی شان وثقاہت کو مجروح کرنا چاہتے ہیں۔ کیوں کہ دوامی اطلاع کے بغیر دائمی معمول کی روایت کرنا کسی غیر محتاط شخص سے تو ممکن ہے۔ لیکن حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی شانِ رفیع اس سے بہت بلند ہے۔

۲۔ بعض راتوں میں بحالت سفر حضرت عائشہ رض کے بغیر تنہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رہنا معلوم اور یقینی امر ہے۔ ظاہر ہے ان راتوں میں بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھتے تھے۔ پس ہر رات کی رکعتوں پر مطلع ہونا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے لیے کسی طرح ممکن نہیں۔ ایسی صورت میں وہ ہر رات کی رکعتوں کے متعلق اور دوامی عمل کے بارے میں کس طرح کوئی بیان دے سکتی ہیں؟۔

۳۔ خاص حجرۂ عائشہ رضی اللہ عنہا کے اندر بھی بفرض محال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی قیام تسلیم کر لیا جائے جب بھی ہمیشہ رات کی رکعتوں کا ان کے علم میں آنا ایک مشکل امر ہے، اس لیے کہ خود ان کے بیان سے ہی ثابت ہوتا ہے کہ بہت مرتبہ ایسا بھی ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے حجرہ میں مصروف نماز ہوتے تھے اور وہ خواب ہوتی تھیں، حتیٰ کہ جب وتر پڑھنے کا ارادہ ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ ان کو بیدار کرتے تھے، اور یہ صورت اس زمانہ میں پیش آتی تھی جبکہ گھروں میں چراغ بھی نہ ہوتے تھے۔ غور کرنے کی بات ہے، تاریک کمرے کے اندر جو شخص سویا ہو وہ ہمیشہ رکعتوں کی تعداد پر مطلع کیوں کر ہو سکتا ہے کہ اس کا بیان دوامی عمل

کا بیان سمجھا جائے گا۔ بنا بریں آٹھ رکعت کو حدیث عائشہ کی بنیاد پر دوامی عمل بتانا درحقیقت حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی تکذیب کرنا ہے [1] اس لیے کہ ان کا یہ مستند بیان بھی موجود ہے۔

كان يصلى صلوته بالليل وهي معترضة بين يديه فاذا بقي الوتر ايقظها فاوترت (مسلم ج ۱ ص ۲۵۵)	حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں مصروف ہوتے تھے اور وہ ان کے سامنے سوئی رہتی تھیں جب وتر پڑھنا باقی رہ جاتا تو حضور ان کو بیدار کرتے۔ اور وہ وتر ادا فرماتی تھیں

یہ روایت بخاری میں بایں الفاظ موجود ہے۔

قالت كنت انام بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم و رجلاى فى قبلته فاذا سجد غمزنى فقبضت واذا قام بسطتهما قالت والبيوت يومئذ ليس فيها مصابيح۔ (بخاری ج ۱ ص ۵۶ و موطا مالک مع تنویر ۱ ص ۱۳۹)	حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سوئی ہوئی تھی، میرے دونوں پاؤں حضور کے قبلہ کی جانب ہوتے تھے، جب حضور سجدہ میں جاتے میرے پاؤں دبا دیتے میں انگلیں سمیٹ لیتی اور جب حضور کھڑے ہو جاتے میں دونوں پاؤں پھیلا دیتی تھی، نیز فرماتی ہیں کہ ان دنوں گھروں میں چراغ بھی نہیں تھے۔

---

[1] عن عائشة رض قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة فوجدته وهو ساجد وصدور قدميه نحو القبلة۔ نسائی
اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات حضور کا نماز پڑھنا خاص حجرۂ عائشہ میں بھی حضرت عائشہ کے علم میں نہ ہوتا تھا۔

کیا کوئی شخص ہوش و حواس رکھتے ہوئے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے اس مستند بیان کے ہوتے ہوئے یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ انھوں نے حضور کا دائمی معمول آٹھ رکعت بتایا ہے یا یہ کہ ان کو رات کی رکعتوں کی تعداد کا ہمیشہ علم ہو جاتا تھا۔ باقی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کو بنیاد بنا کر مذکورہ روایتوں میں تاویل کرنا نہ صرف یہ کہ اصولاً غلط ہے بلکہ غور کرنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کوئی تاویل اس قابل نہیں ہے جسے کسی درجہ میں بھی معقول کہا جا سکے۔

غیر مقلدین احادیث میں تاویلیں کرتے ہیں۔

غیر مقلدین اس بات کو بڑے زور شور سے کہا کرتے ہیں کہ حنفی لوگ بالخصوص اور دوسرے مقلدین بالعموم حدیثوں میں تاویلیں کرتے ہیں، لیکن ہم لوگ خالص حدیثوں پر کسی تاویل کے بغیر عمل کرتے ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ حدیثوں پر عمل کرنے کا دعویٰ جس قدر بے بنیاد ہے۔ اس سے بھی زیادہ تاویل نہ کرنے کا دعویٰ غلط ہے بلکہ یہ ناواقفوں کو ایک قسم کا فریب دینا ہے۔ اس لیے کہ اگر واقعی غیر مقلدین حضرات اپنے قول میں سچے ہوتے تو تمام حدیثوں پر عمل کرتے اور کسی حدیث میں تاویل نہ کرتے۔ مگر قارئین کرام کو یقین کرنا چاہیے کہ غیر مقلدین کے یہ سب پرفریب اور خوشنما پروپیگنڈے ہیں جن کو حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔ سخت حیرت کی بات ہے کہ تراویح کے سلسلہ میں غیر مقلدین بلا تاویل عمل بالحدیث کا دعویٰ بھی کرتے ہیں اور نہ صرف بخاری و مسلم اور دیگر صحاح ستہ کی حدیثوں بلکہ دیگر صحیح روایتوں میں تاویلیں بھی کرتے ہیں یا یوں کہیے کہ ان پر عمل نہیں کرتے۔ حدیث عائشہ رض کے خلاف خود حضرت عائشہ رض سے ہی مروی روایتیں جب پیش کی جاتی ہیں یا دوسری صحیح حدیثیں جن میں آٹھ رکعت سے زیادہ پڑھنے کی تصریح منقول ہے غیر مقلدین کے سامنے پیش کی جاتی ہیں تو پہلے وہ روایتوں

کی تضعیف کرنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن جب وہ حدیثیں رجال واسناد
کی توثیق کے ساتھ بیان کی جاتی ہیں تو پھر درج ذیل تاویلوں میں سے کوئی ایک
تاویل کرتے ہیں۔

۱۔ اصل تراویح کی آٹھ رکعتوں کے قبل دو رکعت پڑھنے کا معمول تھا لیکن چونکہ
وہ آٹھ لمبی رکعتوں کے مقابلہ میں چھوٹی ہوتی تھیں اس لیے ان کا تراویح میں شمار
نہیں کیا گیا۔ اسی لیے بعض حدیثوں میں ان کو نقل نہیں کیا گیا اور بعض میں ان کو
بھی شمار کر لیا گیا ہے۔ چنانچہ مشہور غیر مقلد عالم عبدالرحمان صاحب مبارکپوری تحریر
فرماتے ہیں:

فالاحسن فی الجواب ان یقال
انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان
یفتتح صلوتہ باللیل برکعتین
خفیفتین کما فی ھذا الحدیث
وروی مسلم عن عائشۃ رض
قالت کان رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم اذا قام من اللیل
افتتح صلوتہ برکعتین خفیفتین
وروی ایضا عن ابی ھریرۃ
عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قال اذا قام احدکم من اللیل
فلیفتتح صلوتہ برکعتین خفیفتین

سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم اپنی صلوۃ اللیل دو ہلکی اور
معمولی رکعتوں سے شروع فرماتے تھے،
جیسا کہ اس حدیث (زید بن خالد جہنی
والی روایت) میں آیا ہے اور مسلم نے
حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور
جب رات کی نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو
اپنی نماز کو دو مختصر رکعتوں کے ذریعہ شروع
فرماتے تھے۔ نیز مسلم نے ابو ہریرہ سے بھی
روایت کی ہے کہ حضور نے ارشاد فرمایا کہ
جب تم میں سے کوئی صلوۃ اللیل کا ارادہ
کرے تو دو ہلکی رکعتوں سے اس کی ابتدا کرے
پس جب ان دو ہلکی رکعتوں کو بھی شا

فقد عدت ھاتان الرکعتان الخفیفتان فصار قیام اللیل ثلث عشر رکعۃ ولما لم تعد لما کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخففھما صار احدی عشر رکعۃ واللہ اعلم (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۲)	کرکے) شمار کرلیا گیا تو قیام اللیل کی تیرہ رکعتیں ہوگئیں اور جب ان دو رکعتوں کو اس وجہ سے شمار نہیں کیا گیا کہ حضورؐ نے انھیں نہایت مختصر طریقہ پر ادا فرمایا تھا تو قیام اللیل کی گیارہ رکعتیں ہوگئیں۔ لہٰذا گیارہ اور تیرہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔)

اس میں شبہ نہیں کہ اس تاویل کا تذکرہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو حدیثیں مروی ہیں ان کے اختلاف کو دور کرنے کے لیے بعض محدثین نے بھی کیا ہے اور دوسری تاویلوں کی نسبت اس کو زیادہ راجح بھی قرار دیا ہے لیکن مسئلہ سے متعلق جتنی مستند حدیثیں ہیں نہ ان کے درمیان تطبیق و توفیق کے لیے محدثین نے اس تاویل کا تذکرہ کیا ہے اور نہ ہی اس تاویل سے کام چلنے والا ہے۔ اس لیے کہ صحیح روایت سے سولہ رکعتوں کا پڑھنا ثابت ہو چکا ہے اور آٹھ سے زیادہ کا پڑھنا تو حضرت ابن عباس و دیگر صحابہ کرامؓ کی روایتوں سے بخاری و مسلم و دیگر صحاح ستہ کی کتابوں کے حوالے سے بھی نقل کیا جا چکا ہے۔ بنا بریں اس تاویل و توجیہ کی گنجائش زیادہ سے زیادہ حضرت عائشہؓ کی روایتوں کے سلسلہ میں تو کسی حد تک نکل سکتی تھی جیسا کہ محدثین نے کیا ہے۔ لیکن غیر مقلدین کا مقصد صرف حدیث عائشہ کے درمیان توفیق و تطبیق سے حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ مسئلہ سے متعلق جملہ حدیثوں کے درمیان توفیق کی صورت نہ نکل آئے۔ لہٰذا ابن حجر یا کسی اور محدث کا اس تاویل کے بارے میں یہ لکھ دینا کسی غیر مقلد کے لیے مفید نہیں ہو سکتا ہے ھذا ارجح فی نظری (فتح الباری ج ۲ صفحہ ۱۵) یہی توجیہ و تاویل میرے نزدیک زیادہ راجح ہے)

نمبر ۲ ان حدیثوں میں فجر کی دو رکعت سنت کو بھی شامل کر لیا گیا ہے، اسی لیے رکعتوں کی تعداد زیادہ ہو گئی ہے جیسا کہ بخاری کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے:

یصلی من اللیل ثلاث عشر رکعۃ منھا الوتر و رکعتی الفجر — رات کے وقت حضور تیرہ رکعت پڑھتے تھے ان میں وتر اور فجر کی دو رکعتیں بھی شامل ہوتی تھیں۔

گزر چکا ہے کہ بخاری میں حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے کہ تیرہ رکعتیں رات کے وقت حضورؐ پڑھتے تھے۔ اور پھر جب اذان فجر سنتے تو دو رکعتیں الگ سے پڑھتے تھے۔ لہٰذا ہمیشہ فجر کی سنت کا تیرہ رکعتوں میں شامل ہونا بالکل غلط اور بے بنیاد بات ہے، اس لیے کہ فجر کی سنت کے علاوہ تیرہ رکعت پڑھنا بھی حضورؐ سے باقرار غیر مقلدین ثابت ہے چنانچہ مولوی عبد اللہ صاحب غازیپوری لکھتے ہیں۔

حق یہ ہے کہ آپؐ نے کبھی کبھی سنت فجر کے علاوہ بھی تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں۔

رکعات التراویح ص ۲۶: پھر یہ تاویل بھی صرف انھیں حدیثوں میں چل سکتی تھی جس میں تیرہ رکعتیں پڑھنا منقول ہے حالانکہ اس سے بھی زیادہ رکعتیں صحیح حدیث سے ثابت ہو چکی ہیں۔

نمبر ۳ دو رکعت عشاء کی سنت بھی اس میں شامل کر لی گئی، اس لیے رکعتوں کی تعداد میں اضافہ ہو گیا ہے۔ اس تاویل کی کمزوری بھی محتاج بیان نہیں، اس لیے کہ یہ بھی صرف ان روایتوں میں ہی چل سکتی تھی، جن میں تیرہ رکعت پڑھنا مروی ہے، لیکن روایتوں میں اس سے زائد پڑھنا وارد ہے۔ پھر یہ کہ جس نماز کے متعلق حضرت علیؓ سے عاصم بن ضمرہ نے سوال کیا تھا وہ عشاء کی نماز نہیں تھی کہ جواب میں عشاء کی سنت کا احتمال نکل سکے وہاں تو صلوٰۃ اللیل کی تصریح موجود ہے جو عشاء کی سنتوں کے علاوہ ایک دوسری ہی نماز پر صادق آتی ہے۔ اسی طرح فرض نماز تو پہلے ادا کر لی جائے اور صرف سنت عشاء

کو اس قدر مؤخر کیا جائے کہ نصف رات گزرنے کے بعد اس کو پڑھا جائے کسی صحیح روایت سے ثابت نہیں کیا جا سکتا، بنابریں نصف رات میں جو نماز پڑھی گئی اس میں سنت عشاء کے شامل کرنے کا سوال ہی کیا پیدا ہوتا ہے اور اگر اس میں سنت عشاء کا شامل کرنا تسلیم بھی کر لیا جائے تو فوت ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا پڑھنے کا کوئی جواز نہیں جبکہ بارہ رکعت رات والی فوت ہو جانے کے بعد دن میں اس کی قضا بھی بارہ رکعت ثابت ہے

(۴) وتر تین رکعتوں سے زیادہ پڑھی گئی تھی اس لئے رکعتوں کی تعداد آٹھ سے زیادہ ہو گئی، یہ تاویل بھی انھیں روایتوں میں چل سکتی تھی جن میں تیرہ یا پندرہ رکعتوں کا ذکر ہے، لیکن جہاں بارہ اور سولہ رکعتیں بیان کی گئی ہیں ظاہر ہے ان میں وتر کو شمار ہی نہیں کیا گیا ہے کہ وتر کی رکعتوں میں اضافہ کی بنیاد پر مجموعی رکعتوں کے زائد ہو جانے کا احتمال پیدا کیا جا سکے پھر یہ کہ وتر کی رکعتوں میں اضافہ ہمیشہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ تین رکعت بلکہ غیر مقلدین کے نزدیک اس سے بھی کم وتر کا پڑھنا ثابت ہے، پس ہمیشہ اس کے اضافہ کا کوئی سوال نہیں ہوتا، ان چیزوں کے علاوہ مندرجہ ذیل اسباب و وجوہ بھی ایسے ہیں جن میں غور کرنے سے ان تاویلوں کا غلط ہونا واضح ہو جاتا ہے

ما گذشتہ صفحات میں بخاری وغیرہ کے حوالہ سے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت میں یہ بات صراحت کے ساتھ گذر چکی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بارہ رکعتیں رات کے وقت جو پڑھی تھیں وہ خواب سے بیدار ہو کر اور تقریباً نصف رات کے بعد پڑھی گئی تھیں، پس سنت فجر شامل ہونے کا سوال تو اس لئے ختم ہو جاتا ہے کہ صبح صادق کے پہلے اس کا پڑھنا جائز ہی نہیں ہے، اسی طرح عشاء کی سنت بھی ان رکعتوں میں شامل نہیں

ہوں گی کیونکہ خواب سے بیدار ہوکر اور نصف رات میں عشاء کی فرض نماز کے اس قدر بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عشاء کی سنت پڑھنا ثابت نہیں ہے۔

۲۔ حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ کی روایت میں گذر چکا ہے کہ دو رکعت معمولی اور ہلکی جو پڑھی گئی تھیں، یعنی وہ دو رکعتیں تراویح یا تہجد کے ساتھ پڑھی گئیں نہ کہ عشاء کی سنت کی طرح نماز عشاء کے ساتھ پڑھی گئیں بنا بریں جب تک کسی دوسری روایت سے غیر مقلدین اس بات کا ثبوت فراہم نہ کریں کہ دو ہلکی اور معمولی رکعتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت عشاء کے ارادے سے تراویح یا تہجد کے ساتھ ملاکر پڑھی ہیں۔ اس وقت تک یہ تاویل بالکل بے بنیاد رہے گی، نیز حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ عنہ تو تصریح فرماتے ہیں کہ انھوں نے خاص رات کی نماز کے دیکھنے کا قصد کیا تھا جو نماز تہجد کے سوا کسی دوسری نماز پر صادق ہی نہیں آتی، ظاہر ہے عشاء کی سنت تو کوئی مخفی نماز نہ تھی کہ جس کے دیکھنے کا وہ اس قدر اہتمام اور باقاعدہ قصد کرتے۔ اسی طرح رات کی نماز کی تصریح کے موجود ہوتے سنت فجر کو بھی اس میں شامل کرنا ایک زبردستی کی بات ہے۔

۳۔ حدیث سے عشاء کی سنت کا حجرۂ مبارکہ میں ادا کرنا تو ثابت ہے لیکن اس کے فوت ہو جانے پر اس کی قضا پڑھنے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، حالانکہ رات والی بارہ رکعتیں چھوٹ جانے پر دن کے وقت آپ نے قضا بھی فرمائی ہے، پس اگر بخاری میں یہ موجود ہے۔

ورکعتین بعد العشاء فی بیتہ	دو رکعت بعد عشاء اپنے حجرہ میں آپ ادا فرماتے تھے۔
(بخاری ج ۱ ص ۱۵۷)	

تو اس سے کہاں ثابت ہوا کہ بارہ رکعتوں کے اندر یہ دو رکعت بھی شامل ہوتی تھیں

بلکہ ان دو رکعتوں کا عشاء کے بعد فوراً ہی کمرہ میں ادا فرمانا اس بات کا متقاضی ہے کہ رات میں خواب سے بیدار ہو کر یا نصف رات میں پڑھی جانے والی نماز میں اس کو شمار نہ کیا جائے۔

۴۔ مسلم مع نووی ج ۱ ص ۲۵۴ پر اور دوسری کتابوں میں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وتر اور سنت فجر کے علاوہ رات کی نماز کا جو تیرہ رکعت پڑھنا منقول ہے اس کی کیفیت اس طرح بیان کی گئی ہے۔

ورکعتین بعد الوتر جالساً ۔ یعنی وتر کے بعد بیٹھ کر آپ نے دو رکعتیں ادا فرمائی تھیں۔

ظاہر ہے وتر کے بعد اور وہ بھی بیٹھ کر عشاء کی سنت پڑھنا غیر مقلدین کے نزدیک درست نہیں ہے، پس ان دو رکعتوں کو سنت فجر یا سنت عشاء میں کیونکر شمار کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ سنت عشاء کو ان رکعتوں میں شامل کرنے کی تاویل کے سلسلے میں محدثین کرام لکھتے ہیں کہ یہ توجیہ حدیث کے خلاف اور اس سے دور کر دینے والی ہے چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں۔

وتأولوا حديث ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى منها ركعتي سنة العشاء وهو تاويل ضعيف مباعد للحديث	لوگوں نے حدیث ابن عباسؓ میں یہ تاویل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رکعتوں میں دو رکعت عشاء کی سنت بھی شامل کر لی تھی، یہ تاویل نہایت ضعیف ہونے کے علاوہ حدیث سے دور کرنے والی بھی ہے۔
(مسلم مع نووی ج ۱ ص ۲۲۰)	

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وقد حمل بعضهم هذه الزيادة علیٰ سنة العشاء ولا یخفی بعدہ (فتح الباری ج ۳ ص ۱۳۶)

اور بعض لوگوں نے اس زیادتی کو عشاء کی سنت پر محمول کر لیا ہے لیکن اس کا بعید ہونا بالکل واضح ہے

غور فرمائیے کہ غیر مقلدین نہ صرف حدیثوں میں تاویل کرتے ہیں بلکہ ایسی تاویل کرتے ہیں جو حد درجہ ضعیف ہونے کے ساتھ ہی ساتھ عمل بالحدیث سے دور بھی کر دیتی ہے۔

۱ جب بارہ رکعتوں کا دن میں بطور قضا پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی کے بیان سے بسند صحیح ثابت ہے، جس میں سنت فجر یا سنت عشاء یا وتر کا شامل نہ ہونا بالکل صاف اور واضح ہے، اسی طرح سولہ رکعتوں کا وتر کے علاوہ پڑھنا بھی بسند صحیح ثابت ہے تو سنت عشاء یا سنت فجر کو بفرض محال اس میں شمار کر لینے کے بعد بھی باقی رکعتیں آٹھ سے زائد ہی رہتی ہیں، پس ان تاویلوں کے ذریعہ بھی حدیث عائشہ رض سے جو تحدید غیر مقلدین ثابت کرنا چاہتے تھے، اس کا باطل اور غلط ہونا اظہر من الشمس ہو جاتا ہے۔

بیس رکعتوں کی صحیح اور مرفوع حدیثوں سے تائید ہوتی ہے

حق بات تو یہ ہے کہ مذکورۃ الصدر مرفوع روایات میں غور کرنے سے بیس رکعت والی حدیث ابن عباس رض کی تائید ہوتی ہے، اس لئے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی روایت میں سولہ رکعتوں کا پڑھنا مروی ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وتر کے بعد دو رکعت پڑھنا بحوالہ مسلم ثابت ہے، اسی طرح دو ہلکی رکعتوں کا رات کی نماز کے شروع میں پڑھنا بھی ثابت ہو چکا ہے بنا بریں اگر حضرت علی رض کی روایت میں بھی حضرت عائشہ کی بعض روایتوں کی طرح یہ کہا جائے کہ دو ہلکی رکعتوں کو اس میں شمار

نہیں کیا گیا ہے تو اس طرح اٹھارہ رکعتیں بروایت صحیح یا حسن ثابت ہو جاتی ہیں اور دو رکعت بعد وتر جو پڑھی جاتی تھیں وہ ان تیرہ رکعتوں میں ہی شامل نہیں جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مختلف روایتوں میں منقول ہیں، پس مسلم کی اس روایت میں اگرچہ ان رکعتوں کا وتر کے بعد بیٹھ کر ہی پڑھنا مروی ہے، لیکن تیرہ رکعتوں کا پڑھنا قبل وتر بھی بعض روایتوں میں وارد ہے، لہٰذا ان کے ذیل میں ان دو رکعتوں کا قبل وتر بھی پڑھنا ثابت ہو جاتا ہے، اسی طرح ان دو رکعتوں کو اٹھارہ رکعتوں کے ساتھ ملا کر شمار کرنے سے کل بیس رکعتیں ہو جاتی ہیں جن کا پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف صحیح اور حسن حدیثوں سے بحیثیت مجموعی ثابت ہو جاتا ہے، پس یہ روایتیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی بردست تائید کرتی ہیں اور اس کی صحت کے لئے ناقابل تردید ثبوت فراہم کر دیتی ہیں۔

اس تائید کا ایک دوسرا طریقہ بلکہ مذکورہ حدیثوں کے علاوہ بھی بعض مستند روایتیں ایسی موجود ہیں کہ اگر انصاف و دیانت کے ساتھ ان میں غور کیا جائے تو بیس رکعت کی روایت کی صحت اور صداقت ہر طرح کے شبہ سے بالاتر ہو جاتی ہے۔ مثلاً بخاری اور مسلم میں ہے۔

عن عائشة رضی الله عنها قالت ان النبی صلی الله علیه وسلم اذا دخل العشر شد مئزره واحیی لیله وایقظ اهله۔

(بخاری ج ۱ ص ۲۷۱)

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ جب رمضان کا آخری عشرہ آجاتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تہبند کس لیتے تھے اور شب بیداری فرماتے تھے اور اہل خانہ کو جگائے رکھتے تھے۔

اس روایت میں اگرچہ یہ کیفیت رمضان کے آخری عشرہ ہی کے لئے

خاص طریقہ پر منقول ہے، لیکن دوسری روایتوں سے پورے رمضان المبارک میں عبادت میں انہماک اور زیادتی کے ساتھ مصروف ہوجانا ثابت ہے جس سے آخری عشرہ کی تخصیص ختم ہوجاتی ہے، اور دوسرے مہینوں کی نسبت نماز وعبادت کی کثرت کا رمضان المبارک کے مہینے میں ثبوت ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً مسلم کے اندر ہے۔

کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ (فتاوی عبدالحی ج ۱ ص ۱۲۲ اور فتاوی عزیزی ج ۱ ص ۱۱۹ وحاشیہ مالابد منہ مطبوعہ کانپور)	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان المبارک کے مہینہ میں عبادت میں اتنی مشقت کرتے تھے کہ غیر رمضان میں اتنی نہ کیا کرتے تھے

اگرچہ یہ روایت مسلم کے موجودہ نسخے میں موجود نہیں ہے تاہم غیر مقلد کے لئے اس سے انکار کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ جس طرح شیخ عبدالعزیز دہلوی اور بعض دوسرے اکابر نے بحوالہ مسلم اس روایت کو نقل فرمایا ہے، اسی طرح غیر مقلدین کے مشہور ومعتمد عالم نواب صدیق حسن خانصاحب نے بھی بحوالہ مسلم ہی اس کو نقل کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلم کے کسی قدیم نسخہ میں یہ روایت ضرور تھی، اس لئے کہ سب سے سہو کا واقع ہونا بعید ہے، نواب صدیق حسن خان فرماتے ہیں۔

ولکن یعلم من حدیث کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ	لیکن مسلم کی روایت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یجتہد فی رمضان مالا یجتہد فی غیرہ سے معلوم ہوتا

رواہ مسلم ان عددھا کان کثیرا . کہ اس نماز کی رکعتوں کی تعداد زیادہ ہوتی تھی (جو رمضان میں پڑھی جاتی تھی .

(الانتقاد الرجیح ص ۶۱)

بہرصورت ان روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ رمضان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت دوسرے مہینوں کی نسبت سے زیادہ ہوتی تھی، رہی یہ بات کہ اس زیادتی کی نوعیت رکعتوں میں اضافہ کی صورت میں ہوتی تھی جیسا کہ غیر مقلدین کے مستند عالم مولانا صدیق حسن نے بھی تحریر فرمایا ہے . یا قرأت کی زیادتی اور طول کے ذریعہ یہ اضافہ ہوتا تھا جیسا کہ علامہ زرقانی فرماتے ہیں .

لانہ یحمل علی التطویل فی الرکعات دون الزیادۃ فی العدد
اس لئے کہ وہ روایت رکعتوں کے طول دینے پر محمول کی جائے گی نہ کہ تعداد کی زیادتی پر .

زرقانی ج ۱ ص ۲۲۱ .

از صلوٰۃ تراویح ص ۱۰۴

اگرچہ طول قرأت و رکعات کی توجیہ بھی کی گئی ہے ، لیکن دوسری حدیثیں جو مسلم کی اس روایت کی وضاحت و تفصیل کرتی ہیں ، ان سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ رمضان المبارک کے اندر یہ عبادت کا انہماک محض طول[۱] قرأت

---

[۱] اور پورے رمضان میں حضور کا عبادت میں یہ انہماک تو مسلم کی ہی دوسری روایت سے ثابت ہے ، لہذا مضمون حدیث تو مسلم کے موجود نسخوں میں بھی موجود ہے روایت یہ ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے . لا اعلم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قام لیلۃ حتی الصباح غیر رمضان . مجھے علم نہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے سوا دوسری راتوں میں کبھی صبح تک ساری رات قیام کیا ہے . دوسری روایت میں ہے لا اعلم نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ

اور عبادت کی زیادتی رکعات کے ذریعہ نہ ہوتا تھا، بلکہ نماز کی کثرت یعنی رکعتوں کی
زیادتی کے ذریعہ ہوا کرتا تھا، جیسا کہ درج ذیل روایتیں اس بات کا ثبوت
فراہم کرتی ہیں اور مسلم کی روایت کی تائید بھی ہوجاتی ہے۔

اذا دخل شهر رمضان شد مئزره — جب رمضان المبارک کا مہینہ داخل
لم يأت فراشه حتى ينسلخ — ہوجاتا تو حضورؐ اپنا تہ بند کس لیتے اور
(رواه البيهقي في الشعب عن — بستر پر نہ آتے یہاں تک کہ مہینہ گذر
عائشة مرفوعا و اسناده حسن — جاتا تھا۔

اعلاء السنن ج ۷ ص ۴۶)

القرآن كله في ليلة ولا صلى ليلة الى الصبح ولا صام شهرا كاملا غير رمضان
مجھے معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے سوا پورا قرآن ایک رات
میں ختم کیا ہو یا پوری رات صبح تک نماز پڑھی ہو یا پورے مہینہ روزہ رکھا ہو۔ یہ دونوں
روایتیں مسلم میں موجود ہیں، ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ رمضان میں حضورؐ دوسرے
مہینوں کی نسبت کچھ مخصوص اعمال بھی ازراہِ عبادت اہتمام کے ساتھ ادا فرماتے تھے
صرف رمضان کے مہینہ کی عبادت کے فضائل یا اس میں کثرتِ نوافل کی تاکید نہ فرمائی
تھی، جیسا کہ شب قدر کے سلسلے میں بلکہ مخصوص اور زائد عبادت کر کے بھی بتایا تھا۔
غیر مقلدین کا یہ قیاس بھی غلط ہے کہ جس طرح شب قدر کی فضیلت اور اس میں عبادت کی
تاکید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، مگر عام راتوں سے علیحدہ کوئی مخصوص نماز اس
میں ثابت نہیں اسی طرح عام مہینوں سے زائد کوئی نماز رمضان کے لئے بھی ثابت نہیں
اگرچہ آپ نے اس ماہ کے فضائل اور اس میں عبادت کی تاکید بیان فرمائی ہے۔

اس روایت سے مسلم کی روایت کے الفاظ کے لئے ثبوت مل جاتا ہے کہ پورے مہینہ عبادت میں انہماک بڑھ جاتا تھا، صرف آخری عشرے کی یہ خصوصیت نہ تھی۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ انہماک کثرت صلوٰۃ کے ذریعہ ہوتا تھا، یا محض تطویل رکعات کے ذریعہ تو جامع[1] صغیر للسیوطی کی شرح عزیزی کی اس روایت سے نماز کی کثرت کا ہونا واضح ہو جاتا ہے۔

وعنها ایضاً قالت کان اذا دخل رمضان تغیر لونه وکثرت صلاته وابتهل فی الدعاء واشفق منه (کذا فی العزیزی ج ۳ ص ۱۳۷ اعلاء السنن ج ۷ ص ۶۴)

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہی مروی ہے کہ جب رمضان کا مہینہ داخل ہوتا تو حضور کا رنگ متغیر ہو جاتا تھا اور نماز میں کثرت ہو جاتی تھی اور دعاء میں تضرع وزاری بڑھ جاتی تھی اور آپ کا رنگ ... ہو جاتا تھا

ان روایتوں سے بحیثیت مجموعی یہ بات واضح طریقہ پر ثابت ہو گئی کہ رمضان میں جو نماز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھا کرتے تھے، وہ دوسرے مہینوں میں نہیں پڑھی جاتی تھی اور ان کی تعداد بھی دوسرے مہینوں کی نماز سے زیادہ ہوتی تھی، لہٰذا حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت جس میں رمضان کی نماز کی رکعتوں کا کثیر ہونا یعنی بیس کی تعداد مروی ہے، وہی درست معلوم ہوتی ہے نہ کہ رمضان اور غیر رمضان دونوں کی نماز کی رکعتوں کی تعداد کا برابر ہونا جیسا کہ

---

[1] الجامع الصغیر للسیوطی جلد دوم ص ۱۰۵ اور اس کی شرح السراج المنیر لعلی بن احمد العزیزی الشافعی المتوفی ۱۰۷۰ھ میں یہ روایت بحوالہ شعب الایمان للبیہقی نقل کی گئی اور لکھا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے، دیکھئے عزیزی ج سوم ص ۱۳۷۔

غیر مقلدین کا دعویٰ ہے ۔

کیا غیر مقلدین کے نزدیک وتر تین رکعت سے کم بھی ہے ؟

حدیث عائشہ سے آٹھ رکعت تراویح پر استدلال کے درست ہونے کے لیے جن پانچ نکات پر غور کرنا ضروری تھا ، ان میں سے تین باتوں پر قدرے تفصیل کے ساتھ بحث کردی گئی ہے ۔ دو باتیں جن پر گفتگو باقی رہ گئی ہے ۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حدیث عائشہ میں آٹھ کا عدد مذکور نہیں ہے بلکہ گیارہ کا عدد ہے ۔ لہٰذا اگر اس کو کسی عدد میں رکعات کی تحدید وحصر کی دلیل تسلیم بھی کرلیا جائے تو وہ گیارہ رکعت ہی ہوں گی ۔ نہ کہ آٹھ ہاں آٹھ رکعتوں پر استدلال حصر کے ساتھ صرف اسی صورت میں صحیح ہوسکتا ہے کہ ہمیشہ ان گیارہ رکعتوں میں تین رکعتوں کو وتر میں شمار کیا جائے جیسا کہ حدیث مذکور کے الفاظ سے ظاہر ہے اور امام ابوحنیفہ رح کا یہی مسلک بھی ہے ۔ لیکن غیر مقلدین کے نزدیک یہ بات اصولاً غلط ہے کہ وتر کی رکعتیں تین سے کم کبھی نہ مانی جائیں کیونکہ ان کا مسلک یہ ہے کہ وتر تین رکعت بھی جائز ہے اور اس سے کم ایک رکعت بھی پڑھنا جائز وثابت ہے ۔ وتر اگرچہ ایک مستقل مسئلہ کی حیثیت سے قابل غور ہے اور اس پر مختلف تحقیقی کتابیں بھی موجود ہیں لیکن مجھے اس موقع پر غیر مقلدین کے ہی مسلک کے مطابق گفتگو کرنی ہے کیوں کہ مسئلہ تراویح کے ضمن میں یہ چیز زیر بحث آگئی ہے جس کے مخاطب وہی حضرات ہیں ، بنابریں حدیث عائشہ رض کا ظاہری حصر آٹھ رکعت میں باقی رہنا خود ان کے موقف کے بھی خلاف ہے ۔ اس لیے کہ وتر کی نماز کبھی کبھی ایک رکعت بھی پڑھی جاتی تھی ۔ اور گیارہ میں سے ایک رکعت وتر کی نکال دینے کے بعد دس رکعتیں تراویح کی رہ جاتی ہیں اس لیے دائمی عمل تراویح کے مسئلہ میں آٹھ رکعت نہیں ہوسکتا ، ایک رکعت وتر

مسئلہ میں احادیث کے نقل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ یہ بتا دینا ضروری ہے کہ غیر مقلدین کے علاوہ بعض مقلدین اور ائمہ مجتہدین کے نزدیک بھی ایک رکعت وتر درست ہے۔ علامہ نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

دلیل علی ان الوتر رکعة وان الرکعة الفردة صلاة صحیحة وهو مذهبنا و مذهب الجمهور	اس بات کی دلیل (یہ حدیث) ہے کہ کم سے کم وتر ایک رکعت ہے اور اس بات کی بھی دلیل ہے کہ تنہا ایک رکعت بھی درست نماز ہے۔ یہی ہمارا اور جمہور کا مذہب ہے۔

(نووی جلد ۱ ص ۲۵۳)

غیر مقلدین کے جلیل القدر عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی فرماتے ہیں۔

یدل اکثر الاحادیث الصحیحة صریحة علی مشروعیة الایتار برکعة واحدة من غیر تقیید وقد ذهب الی ذلك جماعة من الائمة	اور اکثر صحیح و صریح حدیثیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ وتر ایک رکعت بغیر کسی تقیید کے پڑھنا بھی جائز ہے، یہی ائمہ کی ایک جماعت کا مسلک بھی ہے۔

(عون المعبود ج ۴ ص ۲۰۸)

دوسرے غیر مقلد عالم مولانا محمد سلیمان صاحب مئوی تحریر فرماتے ہیں۔

"اہل حدیث وتر کی نماز ایک رکعت پڑھتے ہیں اور کبھی تین رکعت دو سلام سے اور کبھی تین رکعت ایک سلام سے۔ (صلوٰۃ تراویح ص ۲۶)

حنفیہ کے نزدیک وتر کی نماز ایک سلام سے تین رکعت ہے اس جگہ ثبوت کی حاجت اس لیے نہیں کہ یہ طریقہ غیر مقلدین کے نزدیک بھی صحیح اور درست ہے، جیسا کہ مولوی محمد سلیمان صاحب کی تصریح سے معلوم ہوا۔

کیا حدیث عائشہ رض میں کوئی فنی عیب بھی ہے ؟

حدیث عائشہ رض سے آٹھ رکعت کے حصر پر استدلال کرنے والوں کے لیے پانچویں بات جس پر غور کرنا نہایت ضروری ہے وہ یہ ہے کہ بعض محدثین نے اس روایت کے متن کے سلسلہ میں یہ تصریح کی ہے کہ اس میں اضطراب پایا جاتا ہے ، اس لیے یہ روایت ضعیف ہے [1]۔ اسی لیے اس سے استدلال درست نہ ہوگا ، اس اضطراب کی تصریح بیشمار محدثین نقل کرتے آرہے ہیں ، حتی کہ خود غیر مقلدین کو بھی بعض محدثین کے اس خیال کا اعتراف ہے چنانچہ مولانا شمس الحق عظیم آبادی فرماتے ہیں ۔

اما الاختلاف فی حدیث عائشۃ فقیل هو منها وقیل من الرواۃ عنها ۔ (عون المعبود ج ۴ ص ۲۲۶)

بہر حال حدیث عائشہ رض میں اختلاف و اضطراب کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ انہیں سے ہوا ہے اور یہ بھی کہا گیا کہ ان سے روایت کرنے والوں سے وارد ہوا ہے ۔

رکعتوں کی تعداد کے اختلاف کی وجہ سے حدیث عائشہ رض میں اضطراب کا جو فنی عیب پایا جاتا ہے اس کی تصریح محدثین نے صاف اور واضح الفاظ میں کر دی ہے ۔

حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ۔

وقال القرطبی اشکلت روایات عائشۃ علی کثیر من اهل العلم

علامہ قرطبی رح نے فرمایا ہے کہ حضرت عائشہ کی روایتیں بہت سے اہلِ علم کے لیے باعث

---

[1] پس حدیث عائشہ اگرچہ اپنی سند کے لحاظ سے کسی طرح قابلِ اعتراض نہیں لیکن متن کے اضطراب کی وجہ سے ضعیف ہے ۔

حتی نسب بعضھم حدیثھا الی الاضطراب۔	اشکال بن گئی ہیں، حتی کہ بعض اہل علم نے حضرت عائشہ رض کی حدیث کو مضطرب قرار
(فتح الباری ج ۵ ص ۶۰۱)	دیدیا ہے۔

یہی بات علامہ زرقانی اور علامہ بدرالدین عینی نے بھی تحریر کیا ہے دیکھیے (عمدۃ القاری ج ۷، ص ۱۸۷) ان محدثین کے علاوہ بھی بہت سے لوگوں نے حدیث عائشہ رض کا اضطراب تحریر فرمایا ہے۔ علامہ سیوطی رح لکھتے ہیں۔

واھل العلم یقولون ان الاضطراب عنھا فی الحج والرضاع وصلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم باللیل وقصر صلوٰۃ المسافر۔	اہل علم کا ارشاد ہے کہ حج کے مسئلہ میں اور رضاعت کے مسئلہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رات کی نماز کے مسئلہ میں اور مسافر کی نماز کے قصر کے مسئلہ میں حضرت
(تنویر الحوالک ج ۱ ص ۱۴۲)	عائشہ رضی اللہ عنہا سے اضطراب ہوا ہے۔

اسی طرح امام نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

واما الاختلاف فی حدیث عائشۃ فقیل ھو منھا وقیل من الرواۃ عنھا۔	حدیث عائشہ کے اختلاف واضطراب کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ یہ حضرت عائشہ رض سے صادر ہوا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ
(نووی ج ۱ ص ۲۵۳)	اضطراب ان سے روایت کرنیوالوں سے ہوا ہے۔

ان تصریحات سے بعض علماء کا یہ موقف بالکل واضح ہے کہ ان کے خیال میں حدیث عائشہ رض کے اندر ضعف واضطراب موجود ہے خواہ یہ اضطراب خود حضرت عائشہ رض سے ہوا ہو یا ان کے مابعد کے راویوں سے ہوا ہو، پس ان علماء کے نزدیک حدیث عائشہ رض رات کی نماز کے مسئلہ میں استدلال کے قابل نہیں ہو سکتی

حدیث عائشہ رض کا صحیح مطلب کیا ہے؟

اب تک حدیث عائشہ رض کے سلسلے میں دو باتیں سامنے آچکی ہیں۔ اول یہ کہ بعض لوگوں نے تاویل کے ذریعہ اس کے اختلاف و اضطراب کو دور کرنے کی کوشش کی ہے اور ان تاویلوں میں راجح تاویل بھی بتائی جاچکی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ان تاویلوں کے راستہ کو اختیار نہ کیا جاوے۔ بلکہ اضطراب و اختلاف کی وجہ سے اس روایت کو عملاً متروک قرار دیا جائے۔ جیسا کہ بعض محدثین کی رائے سے ظاہر ہے، لیکن یہ دونوں راستے نہ صرف یہ کہ کمزور ہیں بلکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں صورتیں بالکل بے بنیاد اور غلط ہیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ حضرت عائشہ کی روایت میں جو اختلاف و اضطراب پایا جاتا ہے اگرچہ ان کو گزشتہ تاویلوں کے ذریعہ صحیح طریقہ پر حل تو نہیں کیا جا سکتا ہے؛ کیوں کہ یہ تاویلیں مسئلہ سے متعلق جملہ مستند روایات کو سامنے رکھنے کے بعد انتہائی غیر معقول اور نامناسب معلوم ہوتی ہیں، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں یہ حقیقت واضح کردی گئی ہے۔ لیکن یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ غیر مقلدین نے اسی کمزور پہلو کو حدیث عائشہ رض کے سلسلہ میں اپنایا ہے، یعنی انھوں نے تاویلوں کا راستہ ہی پسند کیا ہے۔ حالانکہ اس موقع پر جو سب سے زیادہ صحیح طریقہ ہے وہ وہی ہے جسے احناف نے اختیار کیا ہے، اس لیے کہ محدثین کرام کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہی طریقہ درست و صواب ہے۔ اس سے نہ صرف حدیث عائشہ رض کا اضطراب و اختلاف دور ہوتا ہے۔ بلکہ اس سلسلہ کی تمام روایتوں کے درمیان تطبیق و توفیق بھی ہوجاتی ہے۔ وہ تیسرا راستہ حدیث عائشہ رض کے متعلق یہ ہے کہ گیارہ رکعت چوں کہ حضورؐ کا اکثری معمول تھا اور آپ کی عادت غالبہ یہی تھی، لہٰذا زیادہ روایتوں میں حضرت عائشہ رض نے اسی کو ظاہری حصر کے ساتھ بیان فرمادیا ہے اور اس سے زیادہ یا کم جن روایتوں میں حضرت عائشہ رض یا کسی دوسرے صحابی

سے منقول ہے۔ وہ بھی اپنی جگہ ثابت و درست ہے۔ لیکن اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھی عمل کرتے تھے، یعنی رکعات کی مختلف تعداد کو مختلف اوقات کا معمول قرار دیا جائے۔ اس سلسلہ میں یہی بات صحیح اور درست ہے۔ باقی تمام باتیں تاویل محض کے درجے کی ہیں۔۔۔ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں۔

والصواب ان کل شئی ذکرتہ من ذلک محمول علی اوقات متعددۃ واحوال مختلفۃ

صحیح بات تو یہ ہے کہ جو کچھ حضرت عائشہ رض نے نقل فرمایا ہے وہ مختلف اوقات اور متعدد واقعات پر محمول ہے۔

(فتح الباری ج ۲ ص ۱۴)

تاویلوں کے تذکرے کے وقت خود حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ نے ہی ایک تاویل کا تذکرہ کرتے ہوئے اس کو اپنے خیال میں راجح بتایا تھا۔ لیکن جب تمام روایتوں سے اختلاف کو دور کرنے اور توفیق اور تطبیق کا راستہ تلاش کرنے لگے تو اس کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا کہ صحیح اور درست اسی بات کو تسلیم کیا جائے کہ رکعتوں کی تعداد کا اختلاف مختلف واقعات متعدد اوقات سے متعلق ہے کسی ایک واقعہ اور ایک وقت میں پڑھی گئی نماز کے سلسلے میں یہ اختلاف نہیں ہے یہی بات دوسرے محدثین کرام نے بھی اسی موقع پر تحریر کی ہے۔ علامہ سیوطی رح فرماتے ہیں۔

فان الحدیث الاول اخبار عن صلاتہ المعتادۃ الغالبۃ والثانی اخبار عن الزیادۃ وقعت فی بعض الاوقات۔

یقیناً حضرت عائشہ رض کی پہلی روایت میں اکثری معمول یعنی عادت غالبہ کا بیان ہے اور دوسری روایت میں اس اضافے کا تذکرہ ہے جو کبھی کبھی وقوع میں آیا ہے۔

(تنویر الحوالک ج ۱ ص ۱۴۳)

اسی طرح امام نووی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

ان اخبارھا باحدی عشرۃ ھو الاغلب

بلاشبہ حضرت عائشہ رض کا گیارہ رکعت

وباقی روایاتھا اخبار عنھا	نقل کرنا اکثر حالت کے متعلق ہے اور ان کی
بما کان یقع نادرا فی بعض	دوسری روایتوں میں اس سے زیادہ کو بتایا
الاوقات۔	گیا ہے جو کبھی کبھی (آنحضرت صلی اللہ علیہ
(نووی جلد ا ص ۲۵۳)	وسلم) سے ہو جایا کرتی تھی۔

غیر مقلدین کے جلیل القدر اور معتمد عالم مولانا شمس الحق عظیم آبادی فرماتے ہیں:

فیحتمل ان اخبارھا باحدی	پس یہ احتمال ہے کہ حضرت عائشہ رض کا
عشرۃ ھو الاغلب و باقی روایاتھا	گیارہ رکعت بیان فرمانا اکثری معمول ہو
اخبار منھا بما کان یقع نادراً	اور ان کی دوسری روایت میں اس اضافہ
فی بعض الاوقات۔	کا بیان ہو جو بعض اوقات اور کبھی کبھی
(عون المعبود جلد ۲ ص ۲۲۲)	ہوتا تھا۔

حضرت ابی بن کعب کا نماز تراویح باجماعت پڑھانا حدیث مرفوع سے ثابت ہے

تراویح کے سلسلے کی مرفوع روایات کے ختم پر اس مرفوع حدیث کا نقل کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے جس سے یہ بات واضح طریقہ پر سامنے آجاتی ہے کہ نماز تراویح باقاعدہ جماعت کے ساتھ ایک الگ نماز کی حیثیت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ پڑھایا کرتے تھے۔ امام بیہقی معرفۃ السنن والآثار میں نقل فرماتے ہیں۔

اخبرنا ابو عبد اللہ الحافظ قال	ہم کو ابو عبد اللہ حافظ نے خبر دی انھوں
حدثنا ابو العباس قال اخبرنا	نے کہا کہ ہم سے ابو العباس نے حدیث بیان

الربیع قال حدثنا ابن وهب قال اخبرنی بکر بن مضر و عبد الرحمن بن سلمان عن ابن الهاد ان ثعلبة بن ابی مالک القرظی قال خرج رسول الله صلی الله علیه وسلم ذات لیلة فی رمضان فرای ناسا فی ناحیة المسجد یصلون فقال ما یصنع هؤلاء قال قائل یا رسول الله هؤلاء ناس لیس معهم القرآن وابی بن کعب یقرأ وهم معه یصلون بصلاته قال قد احسنوا وقد اصابوا ولم یکره ذلک لهم رواه البیهقی فی المعرفة واسناده جید (آثار السنن ج ۲ ص ۴۹، ۵۰)

انھوں نے بیان کیا کہ ہم کو ربیع نے خبر دی ہے اور انھوں نے بتایا کہ ہم سے ابن وہب نے حدیث بیان کی ہے اور انھوں نے کہا کہ مجھے بکر بن مضر اور عبد الرحمان بن سلمان نے ابن الہاد سے روایت کرتے ہوئے خبر دی کہ ثعلبہ بن ابی مالک قرظی رض نے بتایا کہ حضور ص رمضان میں ایک رات باہر تشریف لائے تو دیکھا کہ چند لوگ مسجد کے گوشہ میں نماز پڑھ رہے ہیں تو فرمایا کہ یہ لوگ کیا کر رہے ہیں؟ کہنے والے نے کہا۔ اے اللہ کے رسول ص یہ ایسے لوگ ہیں جنھیں قرآن یاد نہیں ہے اور ابی بن کعب قرآن پڑھتے ہیں لہٰذا یہ لوگ بھی ان کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہیں۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا، ان لوگوں نے اچھا اور درست کام کیا۔ یعنی آپ نے ان کے اس عمل کو ناپسند نہیں فرمایا۔

اس روایت سے مختلف جماعتوں کا ایک جماعت میں تبدیل کر دینا تو ثابت نہیں ہوتا۔ پس ایک جماعت پر سب کو متفق کر دینا تو حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے ہی زمانہ سے ثابت ہے جیسا کہ مشہور و مسلم ہے، البتہ اس روایت سے تراویح کا ایک مستقل نماز کی حیثیت سے ایک قاری کے پیچھے باجماعت پڑھنا حضور ص کی مرضی کے مطابق

ثابت ہوتا ہے، اطمینان کے لیے جملہ راویوں کی توثیق درج ذیل ہے۔

۱/ ابو عبداللہ الحافظ، من ائمۃ ہذا الشان تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۲۷۶

۲/ ابوالعباس، محمد بن یعقوب الاصم ثقہ تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۸۶۰

۳/ ربیع بن سلیمان المرادی ثقہ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۴۷

۴/ ابن وہب۔ ابو محمد القرشی المصری الفقیہ۔ ثقہ۔ تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۷

۵/ بکر بن مضر وعبدالرحمٰن بن سلیمان۔ بکر بن مضر ابو عبدالملک مصری، ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۴۸۴

عبدالرحمٰن بن سلمان الجحدری مسلم کے راویوں میں سے ہے اور ثقہ ہے تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۱۸۷

۶/ ابن الہاد۔ یزید بن الہاد۔ ثقہ۔ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۳۳۹

۷/ ثعلبہ بن ابی مالک، صحیح یہی ہے کہ صحابی ہیں تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۲۵۔

اس روایت کا ایک شاہد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے ابوداؤد میں مروی ہے لیکن وہ کچھ زیادہ مضبوط نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ایک راوی مسلم بن خالد ہے، جس کی ابن معین اور ابن عدی نے توثیق کی ہے، لیکن کچھ لوگوں نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ بہر حال اس سے مذکورہ بالا حدیث کی تائید ضرور ہوتی ہے۔

مرفوع حکمی یعنی موقوف روایات

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عملاً یا تقریراً جو کچھ صحیح طریقہ کے مطابق منقول تھا اس کی کسی حد تک تفصیلی وضاحت قارئین کرام کے سامنے آچکی ہے۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین بالخصوص خلفائے راشدین کے زمانہ میں جن امور پر عمل ہوتا رہا ہے وہ اگرچہ صراحتہً تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیے جاتے لیکن اصول حدیث کی روشنی میں اگر وہ امور عقلی اور اجتہادی قسم کے نہیں ہیں تو ان کا حکم بھی وہی ہے جو صراحتاً آنحضرت سے منقول امور کا ہوتا ہے۔ یعنی وہ امور بھی حکماً مرفوع روایت کے ہی درجہ میں

تصور کیے جاتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جملہ ائمہ سلف مسائل شرعیہ میں صحابہ کرام رض کے قول و عمل کو بطور دلیل پیش فرماتے ہیں خصوصاً ان کے طرز عمل سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول یا عمل کے مختلف پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کو متعین کرنے میں مدد حاصل کرنا اہل حق کا خاص شعار اور اصول رہا ہے۔ چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

در حقیقت مراد بآیات و احادیث ہماں است کہ سلف اوائل کہ زبان دان دین و مرادشناس شریعت اند ازاں فہمیدہ اند از جہت علم ایشان بقرائن و موارد اگر چہ بظاہر خلاف آں در فہم در آید و ایں اصلی عظیم است در باب فہم نصوص و تعیین مراد آن و وجود زیغ و زلل متبدع ازیں بابت

اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۴۰

حقیقت میں آیات و حدیث سے مراد وہی صحیح ہوتی ہے جو ان سے شریعت کے رمز آشنا اور دین کے زبان داں سلف متقدمین نے سمجھا ہے، کیوں کہ ان کے پاس مواقع ورود اور قرائن و حالات کا علم ہے، اگرچہ اس کے برخلاف ہی ہماری سمجھ میں آتا ہو، نصوص کے فہم اور اس کی مراد کی تعیین کے سلسلہ میں یہ ایک عظیم بنیادی قاعدہ ہے اور اہل بدعت میں زیغ و ضلال کے پائے جانے کی وجہ بھی اسی اصول کو نظر انداز کر دینا ہے۔

صحابی کا عمل غیر عقلی مسائل میں حکماً آنحضرت ص ہی کا عمل ہوتا ہے۔ یہ اصول جملہ محدثین کے نزدیک مسلم ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ومثال المرفوع من الفعل حکما ان یفعل الصحابی ما لا مجال للاجتہاد فیہ فینزل ان ذلک عندہ عن النبی صلی اللہ علیہ وعلی

حکمی عمل مرفوع کی مثال یہ ہے کہ صحابی ایسا فعل کرے جس میں اجتہاد کو دخل نہ ہو تو یہ عمل اس درجہ میں مانا جائے گا کہ اس کے نزدیک یہ فعل حضور سے ثابت ہے۔

آلہ وصحبہ وسلم (شرح نخبۃ الفکر ص ۹۵)

ظاہر ہے کہ کسی نماز کی رکعتوں کا تعین قیاس و اجتہاد سے معلوم نہیں ہو سکتا، جب تک کہ شریعت کی طرف سے تعداد کا تعین نہ کر دیا جائے، پس تعداد رکعات غیر اجتہادی امر ہے اور صحابہ کرام کے عمل سے اس کی تعداد اگر متعین ہو جاتی ہے تو اس کو آنحضرت کے فعل ہی کا درجہ دیا جائے گا۔ بلکہ اس قسم کے امور میں قاعدہ یہی ہے کہ اگر مرفوع حقیقی کی سند میں کوئی کمی یا ضعف ہے، لیکن صحابہ کرام کا عمل بسند صحیح ثابت ہوتا ہے، یا اس میں کچھ اضافہ ہے تو محققین کے نزدیک مرفوع حقیقی بھی قابلِ قبول ہو جاتی ہے اور مرفوع حکمی تو بہر صورت قابلِ احتجاج و استدلال ہے۔

چنانچہ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں۔

فهذه عدة احاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم متعددة الطرق وذلك يرفع الضعيف الى الحسن والمقدرات الشرعية مما لا يدرك بالرأي فالموقوف فيها حكمه الرفع بل تسكن بكثرة ما روي فيه عن الصحابة والتابعين الى ان المرفوع مما اجاد فيه ذلك الراوي الضعيف وبالجملة فله اصل في الشرع۔

(فتح القدیر ج ۱ ص ۱۶۲)

یہ متعدد حدیثیں آنحضرت سے مختلف سندوں کے ساتھ مروی ہیں اور یہ بات حدیث ضعیف کو بھی حسن کا درجہ دینے والی ہے، پھر شرعی تعینات و مقدرات ایسی چیزیں ہیں جن کو عقل و قیاس سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اور ایسے امور میں موقوف روایتوں کا حکم بھی مرفوع ہو جاتا ہے، بلکہ اس بات کا اطمینان حاصل ہو جاتا ہے کہ روایت مرفوع میں ضعیف راوی نے بالکل درست نقل کیا ہے۔ اس لیے کہ اس سلسلہ میں صحابہ و تابعین سے بکثرت روایتیں پائی جاتی ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ، اس امر کا شریعت میں ثبوت ہو جاتا ہے۔

محققین کی ان تصریحات سے یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ اگر ہم بیس رکعات تراویح کی مرفوع روایت کو ضعیف بھی تسلیم کرلیں تو موقوف روایات اور صحابہ و تابعین کے بکثرت تعامل کے ثبوت کے بعد وہ مرفوع روایت قابلِ قبول ہوجاتی ہے ۔ لیکن اگر ہم اس مرفوع روایت سے احتجاج نہ بھی کریں تو نفسِ مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ بیس رکعت کا ثبوت مرفوع حکمی یعنی موقوف روایت سے جمہور علماء و محدثین کی تصریح کے مطابق بسند صحیح ہوجاتا ہے ۔ اور اس کے خلاف اگر کسی مرفوع روایت سے کچھ مفہوم ہوتا ہے تو سلف کے عمل کی تشریح کی بنا پر وہ حجت نہیں بن سکتا ۔ بلکہ اس فہم کو ساقط الاعتبار ہی سمجھا جائے گا ۔ جیسا کہ اہلِ حق کا اس سلسلہ میں بنیادی قاعدہ اوپر تحریر کیا جا چکا ہے ۔ باقی رہی یہ بات کہ صحابہ کرام کے عمل میں اور خصوصاً فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے حکم یا ان کے زمانہ کے عمل میں خود اختلاف پایا جاتا ہے یا یہ کہ اس کے ذریعہ بھی آٹھ ہی رکعات کا ثبوت ہوتا ہے ۔ تو اس سلسلہ میں غور طلب بات ہے کہ یہ دعویٰ جمہور امت کے عمل اور جملہ محدثین و محققین کی تصریح کے خلاف ہونے کے علاوہ خود اپنی حقیقت کے لحاظ سے بھی بالکل بے بنیاد اور ناقابلِ قبول ہے، اس کی تفصیل سمجھنے کے لیے ضرورت ہے کہ ہم پہلے ان موقوف روایات کی اصل حیثیت واضح کریں جن سے آٹھ رکعت پر استدلال کیا جاتا ہے ۔

آٹھ رکعت کی موقوف روایتیں

غیر مقلدین حضرات کی طرف سے آٹھ رکعت کے ثبوت کے سلسلہ میں موقوف روایتیں جو پیش کی جاتی ہیں، ان کی تعداد یوں بھی بہت محدود ہے لیکن ان میں سے جو روایت بہ لحاظ سند سب سے زیادہ مضبوط ہے' وہ یہ ہے ۔

قال الشافعی اخبرنا مالک عن ۔۔۔ امام شافعیؒ نے کہا کہ ہم کو امام مالکؒ نے خبر دی

محمد بن یوسف عن السائب بن یزید قال امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب و تمیما الداری ان یقوما للناس باحدی عشرۃ رکعۃ ۔ الحدیث

وہ محمد بن یوسف سے روایت کرتے ہیں اور وہ سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے، انھوں نے کہا کہ حضرت عمر بن الخطاب رض نے ابی بن کعب رض اور تمیم داری رض کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعت پڑھائیں۔

(رکعات التراویح مع اضافات و تتمیمہ ص ۲۲، والسنن الکبری ج ۲ ص ۴۹۶)

یہ روایت بیہقی کی معرفۃ السنن والآثار موطا امام مالک قیام اللیل للمروزی وغیرہ میں ہے۔

اس کی سند اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے

علماء نے اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہ سند اپنے رجال کے لحاظ سے نہایت اعلیٰ درجہ کی ہے، اس لیے کہ امام شافعی امام مالک محمد بن یوسف وغیرہ سب کے سب نہایت ثقہ اور معتبر راوی ہیں۔ بنابریں سند پر کسی طرح کلام کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن یہ قاعدہ ذہن نشین رہنا چاہیے کہ محدثین کے نزدیک سند کی صحت کے لیے یہ بات ضروری نہیں ہے کہ اس کا متن لازماً قابل عمل ہو جائے، اس لیے کہ بعض موقع پر مقبول روایت بھی کسی مجبوری کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے اور سند کی صحت متن کی صحت کو مستلزم بھی نہیں ہوتی ہے، یہ قواعد مع حوالہ جات پہلے بھی گزر چکے ہیں، یہ تو اس روایت کی سند کا معاملہ تھا جس کو بالاتفاق صحیح تسلیم کیا گیا ہے، لیکن اس کا متن جس سے فاروق اعظم رض کا اپنے زمانہ میں گیارہ رکعت مع وتر پڑھانے کا حکم دینا ثابت ہوتا ہے تو جمہور محدثین کے نزدیک یہ حکم حضرت عمر کا پہلے تھا بعد میں انھوں نے بیس رکعت ہی کا حکم دیا ہے اور اسی پر ان کے زمانہ میں اور زمانہ مابعد میں عمل ہوتا رہا ہے۔ لیکن جمہور محدثین کے اس جواب کے علاوہ بھی مذکورہ روایت کا جواب بعض محدثین نے دیا ہے، وہ یہ کہ محمد بن یوسف کے شاگردوں میں تنہا امام مالک ہیں جنھوں نے ان سے فاروق اعظم کے متعلق گیارہ رکعت

پڑھانے کا حکم دینا نقل کیا ہے، دوسرے شاگردوں میں سے کوئی بھی گیارہ رکعت کا حکم دینا فاروق اعظم کے متعلق نہیں نقل کرتا ہے، چنانچہ علامہ ابن عبدالبر فرماتے ہیں۔

حکم فاروقی آٹھ رکعت بتانے میں چوک ہو گئی ہے

علامہ زرقانی شرح موطا میں اور دوسرے علماء کرام بھی ابن عبدالبر کا یہ قول نقل فرماتے ہیں۔

قال ابن عبد البر روى غير مالك فى هذا الحديث احدى وعشرين، وهو الصحيح ولا اعلم احدا قال فيه احدى عشرة الا مالكا ويحتمل ان يكون ذلك اولا ثم خفف عنهم طول القيام ونقلهم الى احدى وعشرين الا ان الاغلب عندى ان قوله احدى عشرة وهم۔

(زرقانی ج ۱ ص ۲۱۵)

علامہ ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ امام مالک کے علاوہ دوسرے لوگ اسی روایت میں اکیس رکعت نقل کرتے ہیں اور وہی صحیح ہے میرے علم کے مطابق امام مالک کے علاوہ کسی نے اس روایت میں گیارہ رکعت نہیں نقل کیا ہے اور احتمال یہ بھی ہے کہ یہ گیارہ کا حکم فاروقی پہلے رہا ہو، پھر فاروق اعظم نے طول قیام میں تخفیف کر کے ان کو اکیس رکعت کی طرف منتقل کر دیا ہو۔ مگر میرے نزدیک اغلب یہ ہے کہ امام مالک کا گیارہ رکعت نقل کرنا وہم ہے۔

حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۲، تنویر الحوالک وغیرہ۔

علامہ زرقانی اور سیوطی کا علامہ ابن عبدالبر پر اعتراض صحیح نہیں

علامہ ابن عبدالبر نے امام مالک کے متعلق جو وہم کا اظہار کیا ہے اس پر بعض لوگوں نے

تقلید کی ہے ۔ مثلاً علامہ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ نے تحریر فرمایا۔

وکانه لم یقف علی مصنف سعید بن منصور فی ذلک فانه رواها مثل مالك عن عبد العزیز بن محمد عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید ۔ (التوضیح ص ۲۳)

گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابن عبد البر اس با... مصنف سعید بن منصور پر مطلع نہ ہو... کیوں کہ اس میں امام مالک ہی کی طرح عبد العز... بن محمد عن محمد بن یوسف عن السائب بن یز... یزید (گیارہ رکعت ہی کی) روایت ہے

اسی طرح علامہ زرقانی علیہ الرحمہ نے فرمایا۔

وقوله ان مالکا انفرد به لیس کما قال فقد رواه سعید بن منصور من وجه اٰخر عن محمد بن یوسف فقال احدی عشرة کما قال مالك (زرقانی جلد اول ص ۲۱۵)

ابن عبد البر کا یہ قول کہ مالک منفرد ہیں درست نہیں ہے، اس لیے کہ سعید بن منصو... نے ایک دوسری سند کے ذریعہ محمد بن یوس... سے روایت کیا کہ انھوں نے گیارہ رکعت بتایا ہے، جیسا کہ امام مالک نے نقل کیا۔

علامہ شوق نیموی نے بھی سیوطی اور زرقانی ہی کی طرح امام مالک کی تائید کی ہے بلکہ ا... انھوں نے سنن سعید بن منصور والی روایت کے علاوہ دو اور متابع بھی نقل کیے ہیں چنانچہ... فرماتے ہیں۔

علامہ نیموی کی تائید بھی سود مند نہیں

قلت ما قاله ابن عبد البر من وهم مالك فغلط جداً لان مالکا قد تابعه عبد العزیز بن محمد عند سعید بن منصور فی سننه ویحیی

میں کہتا ہوں کہ جو ابن عبد البر نے امام... کے وہم کی بات کہی ہے، وہ بالکل غلط... کیوں کہ امام مالک کا متابع عبد العزیز بن مح... سعید بن منصور کی سنن میں موجود ہے...

عن سعيد القطان عند ابي بكر
بن ابي شيبة في مصنفه كلاهما
عن محمد بن يوسف واخرج محمد
بن نصر المروزي في قيام الليل
من طريق محمد بن اسحاق حدثني
محمد بن يوسف عن جده
السائب بن يزيد قال كنا
نصلي في زمن عمرؓ في رمضان
ثلث عشرة ركعة ـ

حاشیہ آثار السنن
ج دوم ص ۵۲

بن سعید القطان، ابوبکر بن ابی شیبہ کے
نزدیک ان کی مصنف میں موجود ہے اور
یہ دونوں محمد بن یوسف سے ہی روایت کرتے
ہیں اور دونوں گیارہ رکعت ہی بتلاتے ہیں۔
جیسا کہ امام مالک نے محمد بن یوسف سے نقل کیا
ہے، اور محمد بن نصر مروزی نے قیام اللیل
میں بطریق محمد بن اسحٰق نقل کیا ہے۔ وہ
کہتے ہیں کہ مجھ سے محمد بن یوسف نے حدیث
بیان کی ہے وہ اپنے دادا سائب بن یزید
سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے فرمایا کہ ہم
لوگ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں رمضان کے
اندر تیرہ رکعت پڑھتے تھے۔

یہاں اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ ابن عبدالبرؒ خدانخواستہ کوئی امام مالک کے معاند نہیں تھے کہ خواہ مخواہ ان پر تنقید کرتے۔ بلکہ وہ تو امام مالک کے مقلد اور عقیدتمند تھے۔ پس مالکی المذہب ہونے کی حیثیت سے ان کے دل میں امام مالک کی محبت و عقیدت کا وہی جذبہ تھا جو ہم حنفیوں کے دل میں امام ابوحنیفہؒ کا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ممدوح پورے تفحص اور استقرار کے بعد اور انتہائی غور و خوض کے بعد ہی یہ بات زبان قلم پر لائے ہوں گے۔ بنا بریں ان کی رائے بلا غور و فکر کسی طرح پس پشت نہیں ڈالی جا سکتی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علامہ ابن عبدالبر کی تحقیق جس کو انھوں نے گمان غالب کہا ہے۔ وہ قطعی اور یقینی درجہ میں صحیح ہے اور بلاشبہ اس روایت میں امام مالک کو وہم ہوا ہے، جس کے اسباب و وجوہ تو بعد میں ذکر کیے جائیں گے، اس جگہ پہلے علامہ زرقانی، علامہ سیوطی

اور علامہ نیموی رحمہم اللہ تعالیٰ کے اعتراض کی حقیقت واضح کر دینا ضروری ہے، یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ امام مالک نے صرف گیارہ رکعت کی روایت نہیں کی ہے، بلکہ گیارہ رکعت بحکم فاروق اعظم رض پڑھنا روایت کیا ہے۔

اب غور کرنا چاہیے کہ ان گیارہ رکعتوں کے سلسلے میں ہی ان کا متابع ملتا ہے، یا ان گیارہ رکعتوں کو بحکم فاروقی پڑھنے کے سلسلہ میں بھی ان کا کوئی متابع موجود ہے۔ جن جن کا نام معترضین نے متابعت کے سلسلہ میں نقل کیا ہے، ان میں سے ایک بھی بحکم فاروقی گیارہ رکعت پڑھنے کی روایت نہیں کرتا ہے۔ بلکہ سب کے سب صرف گیارہ رکعت نقل کرتے ہیں، پس بحکم فاروقی گیارہ رکعت کی روایت میں امام مالک منفرد اور تنہا رہ جاتے ہیں۔ اور ان کا کوئی متابع نہیں ہے۔

بنابریں علامہ ابن عبدالبر کا خیال اپنی جگہ بالکل درست ہے کہ امام مالک کے علاوہ کسی نے یہ گیارہ رکعتوں کا بحکم فاروقی پڑھنا روایت نہیں کیا ہے۔ اب معترضین کے پیش کردہ متابعین کی روایتوں پر غور فرمائیے۔ تاکہ حقیقت اچھی طرح روشن ہو جائے۔

سعید بن منصور والی روایت جن کے راوی عبدالعزیز بن محمد ہیں وہ یہ ہے۔

حدثنا عبد العزیز بن محمد حدثنی محمد بن یوسف سمعت السائب بن یزید یقول کنا نقوم فی زمان عمر بن الخطاب باحدی عشرۃ رکعۃ نقرأ فیھا بالمئین و نعتمد علی العصی من طول القیام وننقلب عند بزوغ الفجر	ہم سے عبدالعزیز بن محمد نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا کہ مجھ سے محمد بن یوسف نے حدیث بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت سائب بن یزید رض کو کہتے سنا ہے کہ ہم لوگ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں گیارہ رکعت پڑھا کرتے تھے۔ ان میں مئین[1] کی قرات کرتے تھے نیز طول قیام کے سبب

---

[1] مئین سو سو آیتوں والی سورتوں کو کہا جاتا ہے۔

از حاشیہ آثار السنن (ج ۲ ص ۵۳) | لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔ اور طلوع فجر صادق کے وقت لوٹتے تھے۔

وقال السیوطی اسنادہ فی غایۃ الصحۃ۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۵۔

علامہ سیوطی نے اس کی سند کو غایت درجہ صحیح بتایا ہے۔

اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں گیارہ رکعت پڑھنے کا ذکر ہے اس کی تصریح نہیں ہے کہ ان گیارہ رکعتوں کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم بھی دیا تھا۔ بریں بحکم فاروقی گیارہ رکعت پڑھنے میں یہ روایت امام مالک کی متابعت اور تائید نہیں کرتی ہے۔ اسی طرح یحییٰ بن سعید القطان کی روایت بھی ہے جو مصنف ابن ابی شیبہ میں اس طرح ہے۔

حدثنا ابو محمد بن عبد اللہ بن یونس قال ثنا بقی بن مخلد رحمہ اللہ قال ثنا ابو بکر قال ثنا یحییٰ بن سعید القطان عن محمد بن یوسف عن السائب اخبرہ ان عمر جمع الناس علی ابی و تمیم فکانا یصلیان احدی عشرۃ رکعۃ یقرأن بالمئین یعنی فی رمضان۔	ہم سے یحییٰ بن سعید القطان نے حدیث بیان کی وہ محمد بن یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بتایا کہ حضرت سائب رضی اللہ عنہ نے ان کو خبر دی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو حضرت ابی بن کعب اور حضرت تمیم داری پر جمع کیا تو وہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ اور دونوں مئین کی قرأت کرتے تھے۔ یعنی رمضان میں یہ بات ہوتی تھی۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳)

اس روایت میں بھی صرف یہ ہے کہ ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہما گیارہ رکعت پڑھتے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو امام بنایا تھا۔ باقی رہی یہ بات کہ گیارہ رکعت

حضرت عمرؓ کے حکم سے پڑھتے تھے، اس بات کا اس روایت میں بھی تذکرہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بھی بحکم فاروقی گیارہ پڑھنے کے سلسلہ میں امام مالک کے لیے متابع نہیں ہو سکتی۔

تیسرا متابع قیام اللیل کے حوالہ سے جو نقل کیا جاتا ہے، اس کی عبارت مع سند و متن علامہ نیموی کے حوالہ سے اوپر نقل کر دی گئی ہے، اس میں بھی صرف تیرہ رکعتوں کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں پڑھنا مذکور ہے، بحکم فاروقی پڑھنا ثابت نہیں ہے، پھر اس روایت میں تو رکعتوں کی تعداد گیارہ کے بجائے تیرہ بتائی گئی ہے۔ بنابریں یہ کسی طرح بھی امام مالک کی متابع نہیں کہی جا سکتی۔ ان باتوں کے علاوہ متابعت والی روایتوں کے بعض راوی بھی مختلف فیہ اور غیر ثقہ ہیں۔ جیسے عبدالعزیز بن محمد مدنی۔

عبدالعزیز بن محمد مدنی دراوردی

ابن المدینی اور معین بن عیسٰی نے ان کی توثیق کی ہے، لیکن امام ابو حاتم کہتے ہیں ناقابلِ احتجاج ہے۔ امام ابو زرعہ کہتے ہیں سیّئ الحفظ ہے۔ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں کہ اگر اپنے حفظ سے بیان کرے تو وہم کا شکار ہو جاتا ہے اور کچھ لائق نہیں ہے اور اگر اپنی کتاب سے بیان کرے تو ٹھیک ہے۔ نیز امام احمد ہی کا قول ہے کہ اپنے حفظ سے بیان کرتا ہے تو باطل روایتیں بیان کرتا ہے، امام حاکم کہتے ہیں کہ اس میں کمزوری ہے۔ (میزان الاعتدال ج ۲ ص ۶۳۴)

حافظ ابن حجر عسقلانی بھی ان کی توثیق کے ساتھ یہ جرح تحریر فرماتے ہیں۔

ان کا حافظہ خراب تھا، جب کبھی اپنے حافظہ کے بھروسہ پر زبانی روایت کرتے تو عموماً غلطی کرتے، نسائی نے ان کی نسبت ایک جگہ کہا کہ قوی نہیں ہیں۔ دوسری جگہ کہا لیس بہ باس اور حسب بیان نسائی عبدالعزیز بن محمد نے عبیداللہ بن عمر سے جو حدیثیں روایت کیں وہ سب منکر ہیں، ابن سعد کا قول ہے کہ یہ ثقہ کثیر الحدیث تھے مگر بہت غلطیاں کرتے تھے، ابن حبان

ثقات میں شمار کرنے کے باوجود کہا کہ غلطی بہت کرتے تھے۔ ساجی نے کہا کہ صادق امین ہیں لیکن کثیر الوہم ہیں۔ امام احمد کا قول ہے، جو کچھ اپنی کتاب سے بیان کرے وہ صحیح ہے، لیکن جو دوسروں کی کتابوں سے بیان کرے وہ وہم ہے۔ دوسرے کی کتابوں سے بیان کرنے میں غلطیاں کر جاتے تھے، امام بخاری نے تنہا ان کی روایت نہیں لی جب تک کہ مقرون بغیرہ نہ کر لیا وغیرہ وغیرہ۔ (تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۳۵۴)

یہ عبدالعزیز بن محمد کی حیثیت ہے جس سے ان کا درجہ معلوم ہوتا ہے، پھر زیر بحث روایت کے متعلق یہ بات معلوم نہیں کہ انھوں نے حافظہ سے بیان کی تھی یا کتاب سے۔ بلکہ روایت کے ظاہری الفاظ تو اسی احتمال کی تائید کرتے ہیں کہ متعلقہ روایت انھوں نے حافظہ سے ہی بیان کی تھی۔ اور یہ بات ان کے متعلق تقریباً متفق علیہ ہے کہ حافظہ سے بیان کرنے کی صورت میں وہ قابل اعتماد نہیں ہیں، دوسرے متابع محمد بن اسحاق اگرچہ بہت سے بزرگوں کے نزدیک ثقہ اور قابل اعتماد ہیں لیکن اکثر محققین کی رائے میں محمد بن اسحٰق بن یسار قابل اعتماد نہیں ہیں، علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

یہ شخص مغازی میں علم کا دریا تھا۔ لیکن فن حدیث میں متقن یعنی محکم و استوار نہیں تھا اس کی حدیثیں درجہ صحت سے گری ہوئی ہیں۔ امام نسائی نے کہا قوی نہیں ہے۔
(تذکرۃ الحفاظ ج اول ص ۱۷۲)

علامہ ابن ندیم فرماتے ہیں۔

ابو عبداللہ محمد بن اسحاق بن یسار مطعون تھا، اس کی روش ناپسندیدہ تھی وہ ایک حسین و جمیل آدمی تھا، بیان کیا گیا ہے کہ امیر مدینہ کو اطلاع ملی کہ ابن اسحاق عورتوں سے عشق بازی کرتا ہے اور حسن و عشق میں غرق ہے، حاکم نے اس کو بلوا کر کوڑے لگوائے اور مسجد نبوی کے پچھواڑے بیٹھنے سے منع کر دیا۔ اس کی ایک بے احتیاطی یہ تھی کہ جو کچھ یہود و نصاریٰ سے سنتا اسے اپنی کتاب میں درج کر لیتا اور اہل علم کے لقب سے یاد کرتا، محدثین اس

کی تضعیف کرتے اور دروغ گو خیال کرتے تھے ۔ (کتاب الفہرست ابن ندیم مطبوعہ لیپزگ جرمنی ص ۹۲ از توضیح ص ۱۲۰)

علامہ ابن حجر علیہ الرحمہ ان کے متعلق تحریر فرماتے ہیں ۔

امام مالک کا کہنا ہے کہ وہ دجالوں میں سے ایک دجال ہے ، امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ محمد بن اسحٰق کی ہزار ایسی حدیثیں ہیں جن میں وہ بالکل منفرد ہے ۔ محمد بن اسحٰق مدینہ منورہ کی ایک خاتون فاطمہ بنت منذر سے بھی حدیثیں روایت کرتا تھا لیکن فاطمہ کے شوہر ہشام بن عروہ نے بیان کیا کہ واللہ اس شخص نے میری بیوی کو کبھی نہیں دیکھا ۔

یعقوب بن اسحاق ابن سامری کہتے ہیں کہ میں نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سے پوچھا کہ اگر ابن اسحٰق کسی حدیث میں منفرد ہے ، تو آپ اس کو قبول کرتے ہیں یا نہیں ؟ تو امام صاحب نے فرمایا ہرگز نہیں ، واللہ وہ تو ایک ہی حدیث کسی جماعت کی طرف سے روایت کرتا ہے تو بھی راویوں کے کلام کو ایک دوسرے سے ممیز نہیں کرتا ہے ۔ ابو داؤد کا بیان ہے کہ میں نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ ابن اسحٰق حدیثیں جمع کرنے کا شائق تھا ۔ اس لیے وہ ادھر ادھر سے لوگوں کی کتابیں لے کر اپنی کتاب میں نقل کر لیتا ۔ امام احمد کا بیان ہے کہ جب ابن اسحٰق بغداد آیا تو اس بات کی پرواہ کیے بغیر کہ کس قماش کے آدمی سے حدیثیں جمع کر رہا ہے وہ کلبی وغیرہ سے بھی حدیثیں لے لیتا ۔ حنبل بن اسحٰق کا بیان ہے کہ امام احمد فرماتے تھے کہ ابن اسحٰق حجت نہیں ہے ۔ مروی نے کہا کہ وہ قوی نہیں ہے ، ابن یونس کہتے ہیں کہ محمد بن اسحٰق ۱۱۹ھ میں اسکندریہ آیا ، وہ اہل مصر کی ایک جماعت کی طرف سے ایسی حدیثیں روایت کرتا تھا ، جو اس کے سوا کسی دوسرے شخص سے مروی نہیں ۔ اسی طرح سلیمان تیمی امام یحییٰ بن سعید القطان اور وہیب بن خالد نے اس کو جھوٹا بتایا ہے ۔ دارقطنی فرماتے تھے کہ ائمہ حدیث محمد بن اسحٰق کے بارے میں بڑے مختلف البیان ہیں ، کوئی اس کو ثقہ بتاتا ہے اور کوئی غیر ثقہ ، لیکن وہ حجت نہیں ہے ۔ ابن اسحٰق مدینہ منورہ میں رہتا تھا لیکن اس کے بعد کوفہ ، حیرہ اور رے

ہوتا ہوا بغداد پہونچا اور یہیں بود و باش اختیار کر لی۔ آخر اسی جگہ ۱۵۰ھ سے ۱۵۲ھ کے درمیان کسی سال انتقال کر گیا۔ (تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۳۴ و ۴۶ ملخصاً)

امام مالک رحمۃ اللہ کے دو متابع عبد العزیز بن محمد اور محمد بن اسحاق کا مقام تو معلوم ہو ہی چکا ہے، اس کے علاوہ یہ بات بھی کسی طرح فراموش کرنے کے لائق نہیں ہے کہ اس روایت کے دو راوی جو ائمہ مجتہدین میں سے ہیں ان دونوں کا اپنا مذہب بھی روایت کے خلاف ہے یعنی امام شافعی اور خود امام مالک ان دونوں بزرگوں کے نزدیک تراویح کی نماز آٹھ رکعت سے زائد ہی بہتر اور درست ہے، گویا روایت کو خود ان بزرگوں نے بھی قابل ترک ہی تصور کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ خود تحریر فرماتے ہیں۔

واحب الی عشرون لانہ مروی عن عمر وکذلک یقومون بمکۃ ویوترون بثلاث۔

میرے نزدیک بیس رکعت ہی بہتر ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی مروی ہے۔ اور اسی طرح مکہ میں لوگ پڑھتے ہیں اور وتر تین رکعت پڑھتے ہیں۔ (الام ج ص ۱۲۵)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے سلسلہ میں تفصیلی بحث کسی اور موقع پر آئے گی، یہاں ان کے مذہب کے سلسلہ میں غیر مقلدین کے سرتاج قاضی شوکانی کا حوالہ ہی امام مالک کے مذہب کو جاننے کے لیے کافی ہے۔

وقال مالک الامر عندنا بتسع وثلاثین۔ (نیل الاوطار ج ۲ ص ۲۹۵)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہمارے نزدیک تراویح انتالیس رکعت ہے۔

بلکہ تکرار کے ساتھ قاضی شوکانی امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب تحریر فرماتے ہیں۔

وروی عن مالک ست وثلاثون وثلاث الوتر قال فی الفتح وھذا المشھور عنہ۔ (نیل الاوطار ج ۲ ص ۲۹۵)

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ سے تراویح چھتیس ۳۶ رکعت اور وتر تین رکعت منقول ہے۔ فتح الباری میں ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا یہی مشہور مسلک ہے۔

اگرچہ ائمہ اربعہ اور ان کے مقلدین کا عمل بیس ہی رکعت پر ہے، لیکن امام مالک کے اس
مشہور قول کو بھی درست تسلیم کر لیا جائے تو غیر مقلدین کی مذکورالصدر روایت جس کی
سند کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ غایت صحت کے درجہ میں ہے خود راوی حدیث
امام مالک کے نظریہ کے مطابق بھی قابل عمل نہیں ہے۔ تو جن لوگوں کی وجہ سے سند کو غایت
صحت کا درجہ ملا تھا، ان کے ہی ارشاد کے روشنی میں اس پر عمل نہیں کیا جائے گا اور اگر
ان کا ارشاد من گھڑت اور افترا علی الدین یا احداث فی الدین اور بدعت ہے جیسا کہ
غیر مقلدین باور کرانا چاہتے ہیں تو پھر ایسے لوگوں کی روایت غایت درجہ صحیح کیوں ہو سکتی ہے
اس موقع پر ایک ضروری بات غور کرنے کی یہ بھی ہے کہ خود امام مالکؒ نے اپنے تین
تین اساتذہ سے بیس رکعت تراویح کی روایت بھی نقل کی ہے جن میں سے دو روایتیں
اگرچہ مرسل ہیں۔ لیکن نہایت قوی اور متعدد الطرق مرسل ہونے کے علاوہ ایک روایت
متصل الاسناد صحیح بھی ہے، جس کے بعد ان مرسل روایتوں سے بھی حسب تصریح محدثین استدلال
درست ہے، اگر ان مرسل روایتوں کو قابلِ احتجاج بفرض محال ہم تسلیم نہ کریں تو بھی
خود متصل الاسناد صحیح روایت ہی کافی ہے۔

بیس رکعت کی صحیح روایت امام مالک نے بھی نقل کی ہے

حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

وروی مالک من طریق یزید بن خصیفۃ عن السائب بن یزید عشرین رکعۃ وھذا محمول علی غیر الوتر۔ (فتح الباری ج ۵ ص ۱۵۷)

امام مالک نے یزید بن خصیفہ کی سند سے حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے بیس رکعت نقل کیا ہے اور یہ وتر کے علاوہ پر محمول ہے۔

اس روایت کے راوی بھی سب کے سب اعلیٰ درجہ کے ثقہ ہیں۔ امام مالکؒ کے استاذ

جن سے انھوں نے روایت لی ہے یزید بن خصیفہ ہیں اور ان کے استاد حضرت سائب بن یزید صحابی ہیں، بنابریں حضرت سائبؓ پر کسی جرح کا امکان ہی نہیں اور امام مالکؒ کی ثقاہت وجلالت متفق علیہ ہے جس میں کسی کو کلام نہیں ہو سکتا ہے۔ یزید بن خصیفہ ان کے متعلق اکابر محدثین اور ائمہ جرح وتعدیل کا یہ بیان ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

۔یزید ابن عبداللہ بن خصیفہ کندی مدنی نے اپنے والد اور سائب بن یزید اور محمد بن عبدالرحمن بن ثوبان اور عمرو بن عبداللہ بن کعب سے روایت کی ہے اور ان سے امام مالکؒ ابو علقمہ فروی سفیان ثوری سفیان بن عینیہ اور دوسرے حضرات نے روایت کی ہے۔

امام احمد ابوحاتم اور نسائی نے ان کو ثقہ بتایا ہے۔ یحییٰ بن معین نے ثقہ اور حجت قرار دیا ہے۔ ابن سعد کا بیان ہے کہ یزید بن عبداللہ بن خصیفہ عابد وزاہد کثیر الحدیث اور ثقہ تھے ابن حبان نے انھیں ثقات میں سے شمار کیا ہے۔ ان تمام توثیقات کے نقل کرنے کے بعد ابن حجر فرماتے ہیں۔ علامہ ابن عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ وہ حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ کے بھتیجے تھے، بہر صورت وہ ثقہ اور مامون ہیں۔ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۳۴۰۔

یزید بن خصیفہ بھی اعلیٰ درجہ کے ثقہ راوی ہیں، پس اس روایت کا درجہ صحت سند کے لحاظ سے بھی اس روایت سے کسی طرح کم نہیں ہے، جس میں امام مالکؒ نے گیارہ نقل کیا ہے۔ اور جس کو علامہ سیوطی وغیرہ نے سندہٗ فی غایۃ الصحۃ کہا ہے بلکہ سند وصحت کے لحاظ سے اس روایت کا درجہ گیارہ والی روایت سے بہت اعلیٰ وارفع ہے، اس لیے کہ جمہور صحابہ وتابعین اور ائمہ مجتہدین کے عمل سے بھی اس کی صحت مستحکم ہو جاتی ہے۔ اور تعامل وتوارث بھی اس کو قوت پہونچاتے ہیں۔

ممکن ہے کہ غیر مقلدین اپنی روایتی ہٹ دھرمی کی وجہ سے اس روایت کے سلسلہ میں یہ شگوفہ چھوڑیں کہ یہ روایت امام مالکؒ کی موطا میں کہاں پائی جاتی ہے، اس لیے یہ غلطی

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے ، اولاً تو حافظ ابن حجر کا بحوالہ امام مالکؒ نقل کرنا ہی ثبوت کے لیے بہت کافی ہے لیکن بحوالہ امام مالکؒ مذکورہ روایت کو نقل کرنے والے تنہا ابن حجر نہیں ہیں بلکہ ان کے ساتھ غیر مقلدین کے سرتاج اور نہایت معتمد عالم بھی مذکورۃ الصدر روایت بحوالہ امام مالک نقل کر رہے ہیں جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل پیش کی جائے گی ۔ اس جگہ تو اہم بات یہ ہے کہ

موطا امام مالکؒ کے نسخے اور ان کی روایت کا مقام

موطا امام مالکؒ کے متعلق ضروری معلومات فراہم کی جائے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ مذکورہ روایت موطا امام مالکؒ کے موجود ہندی نسخوں میں نہیں پائی جاتی ہے ، لیکن موطا امام مالک کے سولہ[16] نسخے ہیں جو امام مالکؒ کے مختلف شاگردوں نے قلمبند کیے ہیں اور ان سب کے درمیان کسی قدر اختلاف بھی پایا جاتا ہے ، بعض روایتیں کچھ نسخوں میں مندرج ہیں لیکن وہ دوسرے بعض نسخوں میں درج نہیں ہو پائی ہیں ۔ یہی اختلاف و انتشار اس بات کا سبب تھا کہ علامہ ابن عبد البر علیہ الرحمہ نے کتاب التقصی کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی جس میں ان احادیث کے علاوہ جن پر موطا کے تمام نسخے متفق ہیں ، وہ حدیثیں بھی موطا کے مختلف نسخوں سے لے کر جمع کر دی ہو بعض نسخوں میں موجود تھیں لیکن بعض میں درج ہونے سے رہ گئی تھیں ۔ (اس بات کی تفصیل کے لیے بستان المحدثین مجتبائی دہلی کا ص ۹ تا ص ۲۶ مطالعہ کیجیے ۔)

بس ظاہر ہے کہ علامہ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے جو امام مالکؒ کے حوالہ سے بیس رکعت کی روایت نقل کی ہے ۔ یا تو انھوں نے موطا کے ان نسخوں سے نقل کی ہے جو ان کے زمانے میں مصر کے اندر رائج و متداول تھے ۔ اور یا پھر علامہ ابن عبد البر کی کتاب التقصی سے ہی نقل کر لیا ہے ، لیکن یہ احتمال نہایت ضعیف ہے ، اس لیے کہ انھوں نے حوالہ

امام مالکؒ کا دیا ہے جس سے واضح ہے کہ خود موطا سے ہی روایت نقل کی گئی ہے، اور یہ بات اس لیے بھی صحیح ہے کہ ابن حجر ہی کی طرح قاضی شوکانی بھی اس روایت کو بحوالہ موطا ہی نقل کر رہے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

وفی الموطا من طریق یزید بن خصیفه عن السائب بن یزید انها عشرون رکعة۔	اور موطا میں بہ طریق یزید ابن خصیفہ سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ تراویح بیس رکعت ہے۔

(نیل الاوطار ج ۲ ص ۲۹۸، ۲۹۹)

پس امام مالکؒ کی یہ موقوف روایت اعلیٰ درجہ کی صحیح روایت ہے، اس کے علاوہ امام مالک رحمۃ نے اپنے اور دو اساتذہ سے بیس رکعت نقل کیا ہے جس کی سند میں ارسال ہے مگر صحیح الاسناد روایت کی وجہ سے اس کی سند بھی قابلِ احتجاج ہے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ موطا امام مالک کی مذکورہ بالا روایت اور اس طرح کی مرسل روایت بلکہ موطا کی جملہ روایتیں باتفاق محدثین صحیح ہیں، اس لیے کہ اگر اس کی کسی سند میں ارسال یا انقطاع ہے تو دوسری صحیح سند سے بھی وہ روایت مل جاتی ہے۔ ایسے ہی اگر کسی میں ضعف ہے تو دوسری سند صحیح کے ذریعہ اس روایت کے مل جانے کی وجہ سے وہ ضعف کالعدم ہو جاتا ہے، بنابریں موطا کی روایت بالاتفاق یا کم ازکم جمہور محدثین کے نزدیک صحیح ہے، چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

بیس رکعت کی موقوف روایت باتفاق محدثین صحیح ہے

قال الشافعی اصح الکتب بعد کتاب اللہ موطا مالک واتفق	امام شافعی کا قول ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سب سے زیادہ صحیح کتاب موطا امام مالک ہے، اور جملہ

اهل الحديث على ان جميع مافيه صحيح على رأى مالك ومن وافقه واما على رأى غيره فليس فيه مرسل ولا منقطع الا قد اتصل السند به من طرق اخرى فلا جرم انها صحيحة من هذا الوجه

محدثین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جتنی روایتیں موطا میں ہیں امام مالکؒ اور ان کے ہمخیال لوگوں کے نزدیک صحیح ہیں باقی ان کے علاوہ دوسروں کے نزدیک بھی اس میں کوئی مرسل یا منقطع روایت نہیں ہے، مگر یہ کہ دوسری سند سے اس کا اتصال ثابت ہے پس لامحالہ وہ بھی صحیح ٹھہرینگی

(حجۃ اللہ البالغہ ج اول ص ۱۳۳ رشیدیہ دہلی)

چنانچہ علامہ ابن عبدالبر علیہ الرحمہ نے ایک کتاب مستقل ایسی تصنیف کی ہے جس میں موطا کی تمام مرسل اور منقطع روایات کو متصل سندوں کے ذریعہ نقل کر کے ہر ایک کی صحت ثابت کردی ہے[1]۔ اس لیے موطا کی ہر روایت محققین کے نزدیک درجہ صحت کو پہونچ جاتی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے موطا مالک سے صرف چار روایتیں ایسی تحقیق کے بعد نکالی ہیں جن کا اتصال ثابت نہ ہوسکا ہے۔ ان چاروں میں وہ روایت داخل نہیں ہے جس کو امام مالکؒ نے اپنے استاذ یزید ابن رومان سے نقل فرمایا ہے، اس لیے یہ روایت بھی باتفاق محدثین صحیح ہے، اس لیے کہ اس کی سند میں اگرچہ انقطاع ہے لیکن دوسری سند سے اتصال ثابت

---

[1] شاہ ولی اللہ صاحب فرماتے ہیں "وقد صنف فی زمان مالك موطات كثيرة فی تخريج احاديثه ووصل منقطعه مثل كتاب ابن ابی ذئب وابن عيينة والثوری ومعمر وغيرهم ممن شارك فی الشرح وقد رووه عن مالك بغير واسطة اكثر من الف رجل۔ (حجۃ اللہ البالغہ ۱۔ ص۱۳۳)

ہوجاتا ہے۔

مالک عن یزید بن رومان انہ قال کان الناس یقومون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان بثلاث وعشرین رکعۃ

امام مالکؒ یزید ابن رومان[۱] سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے کہا کہ لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں رمضان کے اندر تیئیس ۲۳ رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔

(موطا امام مالک ص۴۰ و بیہقی ج ۲ ص ۴۹۶ ۔ نیز ابن تیمیہ)

اسی طرح امام مالکؒ نے اپنے دوسرے استاد یحییٰ ابن سعید انصاری[۲] سے بھی بسند مرسل بیس رکعت کی روایت فرمائی ہے، چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں یوں ہے۔

حدثنا وکیع عن مالک بن انس عن یحییٰ بن سعید ان عمر بن الخطاب امر رجلا یصلی بھم عشرین رکعۃ۔

وکیع نے ہم کو خبر دی، انھوں نے امام مالکؒ سے روایت کی اور انھوں نے یحییٰ بن سعید انصاری سے روایت کی اور انھوں نے فرمایا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھائے

پہلی روایت میں یزید ابن رومان نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے، اور دوسری میں یحییٰ بن سعید انصاری نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ نہیں پایا ہے اس لیے انقطاع ہے، لیکن یہ انقطاع یا ارسال دوسری سند کے اتصال کی وجہ سے ختم ہوجاتا ہے۔

---

[۱] یزید ابن رومان ۔ متوفی ۱۳۰ھ یا ۱۲۰ھ الکمال فی اسماء الرجال

[۲] یحییٰ بن سعید انصاری المدنی، سمع انس بن مالک والسائب بن یزید وخلقا سواھما فالا نغلب ان الساقط من السند ھو السائب بن یزید الصحابی، لذلک قلت انہ مرسل۔

اور باتفاق محدثین یہ روایت قابلِ احتجاج ہو جاتی ہے۔ بہر صورت امام مالکؒ نے خود چونکہ اپنے تین تین اساتذہ سے بیس رکعت روایت کی ہے اور امام مالکؒ کے علاوہ دوسرے ثقات نے بھی بیس رکعت ہی کی روایت نقل کی ہے، اس لیے علامہ ابن البرؒ نے مالکی ہونے کے باوجود ازراہ انصاف یہ کہا ہے کہ گیارہ رکعت کی روایت میں امام مالکؒ سے وہم ہوا ہے مرسل روایت کے حجت ہونے کی بحث تو مستقل عنوان کے تحت آگے اپنے موقع پر ملے گی جائے گی، اس جگہ یہ بتادینا بھی ضروری ہے کہ امام مالک کی متصل الاسناد صحیح روایت کے علاوہ دوسری صحیح روایتوں سے بھی بیس رکعت کا ثبوت ملتا ہے۔

بیس رکعت کی دوسری صحیح روایت

مثلاً امام مالکؒ کے استاد محمد بن یوسف سے ہی بیس رکعت کی صحیح روایت مصنف عبدالرزاق میں اس طرح موجود ہے، جس کو حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ نے فتح الباری ج۴ ص۲۵۱ میں نقل فرمایا ہے اور حسب اقرار غیر مقلدین ان کا بلا جرح نقل کرنا کم از کم روایت کے صحیح نہیں تو حسن ہونے کی دلیل ہے۔

عبد الرزاق عن داؤد بن قیس و غیرہ عن محمد ابن یوسف عن السائب بن یزید ان عمر جمع الناس فی رمضان علی ابی بن کعب و علی تمیم الداری علی احدی و عشرین رکعۃ یقرؤن بالمئین و ینصرفون عند فروع الفجر

امام عبدالرزاق داؤد ابن قیس سے روایت کرتے ہیں اور ان کے علاوہ اور ایک شخص سے روایت کرتے ہیں اور ان دونوں نے محمد ابن یوسف سے روایت کی ہے۔ اور وہ حضرت سائب ابن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو رمضان میں ابی ابن کعب اور تمیم داری کی امامت میں اکیس رکعتوں پر جمع کیا تھا

(مصنف عبدالرزاق ج۴ ص ۲۶۰ و فتح الباری و عمدۃ القاری ج۱۱ ص ۱۲۷)

اس روایت میں صرف داؤد بن قیس تنہا نہیں، محمد ابن یوسف سے اس کی روایت کرتے ہیں، بلکہ ان کے علاوہ ایک دوسرے شاگرد بھی ہیں جن کو عبد الرزاق نے وغیرہ کہہ کر نقل کیا ہے، کیا عجب ہے کہ وہ امام مالک ہی ہوں۔ بہر حال محمد ابن یوسف سے بھی بسند صحیح بیس رکعات ثابت ہوگیا، کیونکہ اس کی سند میں تمام راوی اعلیٰ درجہ کے ثقہ ہیں، مزید اطمینان کے لیے ہر ایک کی توثیق نقل کی جاتی ہے

عبد الرزاق متوفی ۲۱۱ھ بخاری کے اساتذہ میں سے ہیں اور صحیح بخاری میں ان سے بہت سی روایتیں منقول ہیں۔ بہت بڑے محدث اور نہایت ثقہ ہیں۔

(تہذیب التہذیب)

داؤد ابن قیس الفراء الدباغ، ابو سلمان القرشی ثقہ فاضل

(تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۱۸ و تراجم الاحبار ج ۱ ص ۴۰۷۔)

محمد ابن یوسف ثقہ ان سے بخاری میں ۶۲ روایتیں لی گئی ہیں۔ (تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۵۳۵)

سائب ابن یزید صحابی ہیں، ان کا انتقال ۹۱ھ یا ۹۲ھ یا ۸۶ھ یا ۸۸ھ ہوا۔ (تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۴۵۱)

حاشیہ موطا مالک ص ۳۴۲ پر ہے۔

اس روایت کو علامہ ابن عبد البر نے صحیح کہا ہے۔ صححہ ابن عبد البر

اعلیٰ درجہ کی اس صحیح روایت سے جس کی صحت سے انکار کے لیے کسی معمولی سے معمولی سہارے کی بھی گنجائش کسی غیر مقلد کے لیے نہیں ہے۔ یہ ثابت ہوا کہ بحکم فاروقی حضرت ابی بن کعب رض اور تمیم داری رض صحابہ کرام وغیرہم کو اکیس رکعت پڑھاتے تھے۔ یہ روایت اگر مانئے کہ بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح ہے تو بے جا نہ ہوگا۔ بلکہ اس درجہ کی روایت بیس کے سلسلہ میں امام مالک سے جو روایت پہلے گزر چکی ہے اس کو سامنے رکھتے ہوئے، دوسری متصل الاسناد آنے والی روایتیں اور دیگر مرسل روایتوں اور اس کے ساتھ

ائمہ مجتہدین اور جمہور امت کے تعامل اور تلقی بالقبول کو ملا دینے کے بعد متحف بالقرائن کا وہ درجہ اس روایت کو حاصل ہو جاتا ہے جو صحت کو قطعی بنا دیتا ہے۔

اور اس سے اعلیٰ درجہ کی صحت کے لیے صرف متواتر ہی کا مقام باقی رہ جاتا ہے امام مالکؒ اور عبدالرزاق دونوں کی روایتوں کے جملہ راوی متفق علیہم ثقہ ہیں اور دونوں ہی روایتیں متصل الاسناد ہیں اور بحکم فاروق رض بیس رکعت تراویح پڑھنے کی واضح دلیل ہیں، اگر کوئی ہٹ دھرم غیر مقلد یہ کہے کہ اس روایت میں اکیس رکعت کا ذکر ہے، لہٰذا اگر اس میں سے بیس رکعت تراویح کی نکالی جائے تو وتر ایک رکعت ہوئی اور ایک رکعت وتر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہیں ہے تو جواباً عرض یہ ہے کہ غیر مقلدین کو احناف کی فکر کیوں ہے۔ احناف کے نزدیک تو ابن عباس کی روایت سے بیس رکعت تراویح اور یزید بن رومان وغیرہ کی مرسل روایت سے مع وتر تیئیس رکعت تراویح کا ثبوت موجود ہی ہے کیونکہ احناف کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ غیر مقلد بتائیں کہ جب ان کے یہاں ایک رکعت وتر جائز ہی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، اب بیس رکعت تراویح کے بسند صحیح ثبوت سے انکار کی ان کے اصولوں کے مطابق جہالت یا ہٹ دھرمی کے سوا اور کیا وجہ باقی رہ جاتی ہے۔

رہا احناف کا معاملہ تو ان کے لیے کوئی دشواری نہیں ہے۔ اس لیے کہ اکیس میں ایک رکعت بلاشبہ وتر تھی جیسا کہ علامہ ابن عبدالبرؒ نے تصریح فرمائی ہے اور آنے والی روایتوں سے بھی واضح ہے۔

قال ابن عبد البر هو محمول على ان الواحد للوتر۔ (عمدة القاری ج ۱۱ صفحہ ۱۲۶) ابن عبدالبر نے فرمایا اس روایت کا محمل یہ ہے کہ ایک رکعت وتر تھی۔

لیکن یہ ایک رکعت وتر بھی بعد میں ترک کر دی گئی۔ اس لیے کہ دوسری روایت مع وتر تیئیس ۲۳ رکعت پڑھنا ثابت ہے چنانچہ مصنف عبدالرزاق میں ہے۔

بیس رکعت تراویح کی تیسری روایت

عبد الرزاق عن الاسلمی[1] عن الحارث بن عبد الرحمن ابن ابی ذباب عن السائب بن یزید قال کنا ننصرف من القیام فی عهد عمرؓ وقد دنا فروع الفجر وکان القیام علی عهده ثلثة وعشرین رکعة۔

عبد الرزاق اسلمی سے روایت کرتے ہیں وہ حارث بن عبد الرحمن ابن ابی ذباب سے اور وہ حضرت سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے کہ انھوں نے کہا کہ ہم لوگ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تراویح پڑھ کر اس وقت واپس ہوتے تھے جبکہ طلوع فجر صادق قریب ہو جاتا۔ اور تراویح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں (مع وتر) تیئیس رکعت تھی۔

(مصنف عبد الرزاق ج ۴ ص ۲۶۱، ۲۶۲)

اس روایت سے معلوم ہوا کہ وتر بھی تین ہی رکعت پڑھی جاتی تھی۔ ظاہر ہے پہلے پڑھی جاتی ہو اور پھر ایک کر دی گئی ہو۔ یہ کسی طرح درست نہیں[2]۔ البتہ یہ صورت ممکن ہے کہ پہلے ایک پڑھی جاتی ہو اور پھر تین کر دی گئی ہو، لہذا ایک رکعت وتر متروک عمل رہی یہ بات کہ اس روایت کی سند کا کیا مقام ہے تو اولاً عرض یہ ہے کہ یزید بن رومان کی مرسل روایت کے ساتھ ہو جانے کے بعد اس کی صحت اصول حدیث کی روشنی میں ناقابل انکار ہو جاتی ہے۔

---

[1] الاسلمی هو ابراهیم بن محمد بن یحیی، الاسلمی، ویقال ابن ابی یحیی ابی عطاء قال ابن الجوزی وهو الاسلمی بن محمد الذی روی عنه عبد الرزاق۔ المتوفی ۱۸۴ھ (تلقیح فهوم اهل الاثر ص ۲۵۴)

[2] اس کی دلیل حضرت عطاء بن ابی رباح کی آگے آنے والی صحیح روایت میں موجود ہے۔

ثانیاً خود اس روایت کا اپنا مقام بھی بہ لحاظ سند تقریباً حسن لذاتہ ہے۔ اطمینان کے لیے اس کے راویوں کی توثیق نقل کر دینا مناسب ہے۔

عبدالرزاق: توثیق گزر چکی ہے۔

اسلمی: ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ اسلمی، علامہ ذہبی میزان الاعتدال میں مختلف جرح کے ساتھ فرماتے ہیں۔ امام شافعی اور ابن اصبہانی نے ثقہ کہا ہے اور ابن عدی نے کہا کہ وہ منکر الحدیث نہیں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک تو یہ راوی ثقہ ہے ہی لیکن غیر مقلدین کے نزدیک انکار کی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ ان کے جلیل القدر عالم مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری، اس طرح توثیق کر چکے ہیں۔ ابراہیم بن محمد بن ابی یحییٰ فقد وثقہ جماعۃ منہم الشافعی وابن اصبہان وابن عدی وابن عقدہ وضعفہ آخرون. قالہ ابن قیم فی جلاء الافہام. تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۲۴۲۔

حارث ابن عبدالرحمٰن بن ابی ذباب ان کے متعلق علامہ ذہبی میزان الاعتدال ج ۱ ص ۳۴۷ اور مغنی فی الضعفاء ج ۱ ص ۱۴۲ پر فرماتے ہیں۔ ابوحاتم نے لیس بالقوی کہا ہے، ابن حزم نے ضعیف بتایا ہے، لیکن مقبری ثقہ کہتے ہیں اور ابوزرعہ لاباس کہتے ہیں۔ جارحین یعنی ابوحاتم اور ابن حزم دونوں کا شمار متعنتین میں ہے۔ لہٰذا جرح غیر معتبر ہو گی۔ چنانچہ حاشیہ مغنی میں فیصلہ کن بات ان کے متعلق یہی لکھی ہے۔

صدوق یہم من الخامسۃ وقال ابوزرعہ لاباس بہ وہو ازلی حاشیہ مغنی ج ۱

معلوم ہوا کہ معتبر اور ثقہ راوی ہیں۔

سائب بن یزید رضؓ صحابی ہیں۔

دوسری متصل الاسناد صحیحہ اور قوی مرسل روایتوں کی روشنی میں اس کی صحت ناقابلِ انکار ہو جاتی ہے۔ پھر اس کے علاوہ بھی بیس رکعت کے لیے متصل الاسناد روایتیں پائی جاتی ہیں۔ جن کی ناقدینِ حدیث نے تصحیح کی ہے ـــــ امام بیہقی اپنی کتاب

معرفۃ السنن والآثار میں روایت فرماتے ہیں۔

بیس رکعت تراویح کی چوتھی روایت

اخبرنا طاہر الفقیہ قال	ہم کو ابوطاہر فقیہ نے خبر دی ہے، وہ کہتے ہیں
اخبرنا ابوعثمان البصری قال	کہ ہم کو ابوعثمان بصری نے خبر دی ہے،
حدثنا ابو احمد محمد بن عبد الوہاب	انھوں نے کہا کہ ہم سے ابواحمد محمد بن عبد الوہاب
قال اخبرنا خالد ابن مخلد.	نے حدیث بیان کی ہے، وہ کہتے ہیں ہم
قال حدثنا محمد بن جعفر قال	کو خالد ابن مخلد نے خبر دی، وہ کہتے ہیں
حدثنا یزید بن خصیفۃ عن	ہم سے محمد بن جعفر نے حدیث بیان کی، انھوں
سائب بن یزید قال کنا	نے کہا کہ مجھ سے یزید بن خصیفہ نے سائب بن یزید
نقوم فی زمان عمر بن الخطاب	سے روایت کی کہ انھوں نے کہا کہ ہم لوگ
بعشرین رکعۃ والوتر.	حضرت عمر بن خطاب رض کے زمانے میں بیس رکعت
(حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۴)	اور وتر پڑھتے تھے۔

ابوطاہر فقیہ۔ علامہ تاج سبکی طبقات کبری ج ۳ ص ۸۲ میں فرماتے ہیں۔ ان سے ابوعبداللہ حاکم ابوبکر بیہقی اور ابوصالح موذن نے روایت کی ہے۔ مزید لکھتے ہیں۔
امام المحدثین والفقہاء بنیشاپور
فی زمانہ وکان شیخا ادیبا عارفا بالعربیۃ ولہ ید طولی فی معرفۃ الشروط وصنف فیہ کتابا۔ (حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۴)

ابوعثمان البصری: ان سے ابوطاہر فقیہ اور ابومحمد الحسن بن علی بن المومل روایت کرتے ہیں۔ حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۴

۳/ ابو احمد محمد بن عبد الوہاب :- ثقہ ۔ حجۃ تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۵۹۹

۴/ خالد بن مخلد ۔ بخاری و مسلم کے راویوں میں ہیں اور صدوق ثقہ ہیں ۔ تہذیب التہذیب ۱۱۷/۳

۵/ محمد بن جعفر : صحاح ستہ کے راویوں میں سے ہیں اور ثقہ ہیں ۔ تہذیب التہذیب ۹۴/۹

۶/ یزید بن خصیفہ : حضرت سائب بن یزید صحابی کے بھتیجے ہیں ۔ تہذیب التہذیب ۳۴۱/۱۱

یہ روایت بھی متصل السند اور صحیح ہے ۔ علامہ سبکی نے شرح المنہاج میں علامہ علی قاری نے شرح موطا میں اس کی سند کو صحیح کہا ہے ۔ دیکھیے حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۵

اس کے علاوہ ایک اور متصل السند صحیح روایت بیس رکعت کی موجود ہے ۔ امام بیہقی اپنی السنن الکبری ج ۲ ص ۴۹۶ پر نقل فرماتے ہیں ۔

بیس رکعت کی پانچویں روایت

وقد اخبرنا ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن حسین بن فنجویہ الدینوری بالدامغان ثنا احمد بن محمد اسحٰق السنی ثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز البغوی ثنا علی بن الجعد انبانا ابن

اور ہم کو خبر دی ہے ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویہ الدینوری نے دامغان میں وہ کہتے ہیں ۔ ہم سے احمد بن اسحٰق السنی نے حدیث بیان کی ۔ انھوں نے کہا ہم سے عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز بغوی نے حدیث بیان کی انھوں نے کہا ہم سے

ابو عثمان بصری کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے ان کی وفات ۱۱۸ھ میں ہوئی ۔ ان کے علاوہ ابو عثمان بصری دو اور ہیں ۔ (۱) جعد بن دینار ابو عثمان بصری جو حضرت انسؓ اور حسن بصری سے روایت کرتے ہیں ۔ یہ بھی ثقہ ہیں ۔ تہذیب التہذیب ج ۲ ص ۸۰ (۲) عمرو بن عبید التمیمی جس کی ولادت ۸۰ھ اور وفات ۱۴۳ھ میں ہوئی یہ معتزلی اور غیر ثقہ تھا ۔ توضیح ۶۳، ۶۴

ابن ابی ذئب عن یزید بن خصیفہ
عن السائب بن یزید قال کانوا
یقومون علی عہد عمر بن الخطاب
فی شہر رمضان بعشرین رکعۃ
قال وکانوا یقرؤن بالمئین وکانوا
یتوکئون علی عصیہم فی عہد
عثمان بن عفان من شدۃ القیام
(السنن الکبری للبیہقی
ج ۲ ص ۴۹۶)

علی ابن جعد نے حدیث بیان کی، انھوں نے
کہا ہم کو ابن ابی ذئب نے یزید ابن خصیفہ
سے روایت کرکے بتایا اور وہ حضرت سائب
بن یزیدؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے
کہا لوگ حضرت عمرؓ کے زمانے میں رمضان
کے مہینے میں بیس رکعت پڑھتے تھے اور مئین کی
قرأت کرتے تھے اور حضرت عثمان کے زمانے
میں شدتِ قیام کے سبب اپنی لاٹھیوں پر ٹیک
لگاتے تھے

اس روایت کی سند کو بھی متعدد ناقدین حدیث اور ماہرین فن نے صحیح کہا ہے۔ امام نووی نے خلاصہ اور شرح المہذب ج ۴ ص ۳۲ میں صحیح لکھا ہے۔ اسی طرح علامہ عینی نے عمدۃ القاری ج ۷ ص ۱۷۸ اور علامہ ابن العراقی نے شرح التقریب ج ۳ ص ۹۷، علامہ سیوطی نے المصابیح ص ۸ میں صحیح بتایا ہے۔ دیکھیے حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۴۔

عہد عثمانی میں بھی بیس رکعت پڑھی جاتی تھی۔

اس جگہ یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ راوی نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت کی کیفیت کو بھی نقل کیا ہے، اگرچہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے زمانے سے کچھ مختلف کیفیت بتلائی ہے۔ لیکن یہ اختلاف صرف قیام کی حالت سے متعلق ہے، رکعت کی تعداد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ تعداد رکعات میں بھی اگر دونوں زمانوں میں کوئی اختلاف ہوتا تو راوی نے مزید نقل کر دیا ہوتا۔ جبکہ خاص طریقہ سے اس نے دونوں زمانوں کے اختلاف کے بتلانے کا قصد بھی کیا ہے۔ رہی یہ بات کہ لاٹھیوں پر ٹیک لگانے کا عمل فاروق اعظم

کے زمانے میں بھی تھا ۔ تو اس بات کا قوی امکان ہے کہ یا تو اس راوی کے علم میں یہ بات نہ تھی اور یا پھر فاروق اعظم کے زمانہ میں یہ عمل ترک کر دیا گیا تھا اور حضرت عثمان رضہ کے زمانہ میں پھر کچھ روز کے لیے یہ عمل شروع ہو گیا تھا ۔ اس لیے راوی نے اپنے علم کے مطابق اس کی نسبت زمانہ عثمانی کی طرف کی اور زمانۂ فاروقی کی طرف نہ کی ۔

امام بیہقی کی دونوں روایتوں پر غیر مقلدین کا اعتراض اور اس کی حقیقت

علمائے غیر مقلدین کی طرف سے ان دونوں روایتوں پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ بیس رکعت والی مذکورہ روایت ضعیف اس لیے ہے کہ صحیح روایت کے خلاف ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے ایک طریق میں ابو عبداللہ بن فنجویہ ہیں ، اور دوسرے طریق میں ابو طاہر زیادی اور ابو عثمان بصری ہیں اور ان تینوں میں سے کسی کا بھی عادل اور ثقہ ہونا معلوم نہیں ۔ اس لیے یہ روایت قابلِ قبول نہ ہوگی ۔

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ٤٧)

جواباً عرض یہ ہے کہ آپ جیسے مبتدیوں اور بے علم لوگوں کو اگر ان تینوں کا عادل اور ثقہ[1] ہونا معلوم نہیں تو اس سے کہاں لازم آتا ہے کہ تینوں عادل و ثقہ بھی نہ ہوں ۔ عدم علم کو حجت بنانا کس مذہب میں جائز ہے ؟ ۔ اپنی بے علمی کا اعتراف کوئی جرح نہیں ہے ۔ باقی رہی صحیح حدیث کے خلاف ہونے کی بات تو ایک نہ شد دو شد کے مطابق آپ حضرات

---

[1] ابو عبداللہ الحسین یعنی ابن فنجویہ کے ثقہ ہونے کی تصریح شذرات الذہب ج ۳ ص ۲ میں موجود ہے ۔

کی دوسری جہالت کا اقرار ہے ، اس لیے کہ امام مالکؒ اور امام عبدالرزاق جیسے ثقات اور ائمہ حدیث کی صحیح روایتوں کے عین مطابق جو روایتیں ہیں ، ان کو صحیح کے خلاف نہیں کہا جاسکتا۔ اس لیے یہ جرح بھی کسی طرح قابلِ سماعت نہیں ہوسکتی۔ کیوں کہ بات صرف اتنی ہے کہ آپ کو ان راویوں کا عادل اور ثقہ ہونا معلوم نہ ہوسکا۔ اگر حقیقت یہی ہے تو یہ کہنا بھی تجاہلِ عارفانہ سے کسی طرح کم نہیں ہے کیوں کہ وہی علامہ سیوطی، جنھوں نے گیارہ رکعت والی روایت کو غایت صحت کا درجہ دیا تھا، جب ان روایتوں کی تصحیح کرتے ہیں بلکہ ان کے ساتھ دوسرے ناقدین فن اس روایت کو صحیح بتارہے ہیں تو آپ کو کم از کم اتنا ضرور سمجھنا چاہیے تھا کہ اتنے بڑے بڑے ماہرین اور ناقدین کسی روایت کو راویوں کی عدالت اور ثقاہت کا علم ہوئے بغیر ہی صحیح تو نہیں بتارہے ہیں۔ اگر ایک شخص ایسا کرتا تو سہواً اور تسامح وغیرہ کا عذر چل سکتا تھا۔

ان روایتوں کو مذکورۃ الصدر اکابر علماء ہی نے صحیح نہیں کہا ہے بلکہ ان روایتوں کی تصحیح کرتے میں دوسرے اکابر بھی ان کے ساجھی ہیں۔ جس کے بعد سہو و خطا کی گنجائش کا بھی کوئی امکان نہیں رہ جاتا ہے۔ اس جگہ صرف چند ہی نام ان علمائے کرام کے نقل کیے جائیں گے، جنھوں نے ان دو میں سے کسی نہ کسی روایت کو صحیح بتایا ہے، اگرچہ ان ناموں میں اضافہ کی بھی بہت گنجائش ہے۔

ان روایتوں کو صحیح بتانے والے جلیل القدر علماء و محدثین جن میں غیر مقلدین بھی شامل ہیں۔

علامہ سبکی ، ملا علی قاری ، علامہ نووی ، علامہ ابن العراق ، علامہ سیوطی رحمہم اللہ کے اسمائے گرامی تو پہلے ذکر کردیے گئے ہیں، اسی طرح کتاب کے ابتدا ہی میں غیر مقلدین کے معتمد علم

حافظ عبداللہ غازیپوری صاحب کا اعتراف بھی گزر چکا ہے کہ ہم بیس کے ثبوت کا انکار نہیں کرتے اس طرح انھوں نے بھی ان روایتوں کی صحت کو عمدۃ القاری سے نقل کرتے ہوئے خاموشی سے تسلیم کرلیا ہے دوسرے غیر مقلد عالم نواب قطب الدین صاحب مظاہر حق ترجمہ مشکوۃ میں لکھتے ہیں۔

۱/ لکھا ہے علماء نے صحت کو پہونچا ہے کہ قیام کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے عہد میں ساتھ بیس رکعت کے۔ (مظاہر حق جلد اول ص ۴۴۹)

۲/ علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں فانہ ثبت ان ابی ابن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعۃ فی رمضان ویوتر (فتاوی ابن تیمیہ اول مصری ص ۱۹۱)

۳/ علامہ بدرالدین عینی فرماتے ہیں۔ وھو الصحیح عن ابی ابن کعب۔ (وہی بیس رکعت ابی ابن کعبؓ سے بسند صحیح ثابت ہے۔) عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲۷

۴/ شیخ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں۔ باسناد صحیح۔ لمعات ج ۴ ص ۱۱۱ نیز فرماتے ہیں بصحت رسیدہ است کہ قیام می کردند در عہد عمرؓ بہ بست رکعت۔ (اشعۃ اللمعات ج ۱ ص ۵۸۴)

۵/ شیخ منصور علی ناصف رح فرماتے ہیں رواہ البیھقی باسناد صحیح غایۃ المامول شرح التاج الجامع للاصول ج دوم ص ۱۹۶

۶/ امام شافعی رح نے بھی اس روایت سے استدلال فرمایا ہے، جس سے ان کے نزدیک اس کا صحیح ہونا معلوم ہوتا ہے، حوالہ گزر چکا ہے۔ نیز انھوں نے فرمایا احب الی عشرون قیام اللیل ص ۹۲

۷/ علامہ انور شاہ کشمیری کا قول ہے۔ نعم اتفقوا علی ثبوتھا عشرین رکعۃ عن عمرؓ۔ (فیض الباری ج ۲ ص ۴۲۰) یعنی جملہ محدثین کا اتفاق ہے کہ تراویح بیس رکعت حضرت عمرؓ سے پڑھنا ثابت ہے۔

۸ مولانا محمد ادریس صاحب کاندھلوی فرماتے ہیں - روی البیہقی باسناد صحیح انہم کانوا یقومون علی عہد عمرؓ بعشرین رکعۃ -

(التعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۰۴)

۹ علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں - قال النووی فی الخلاصۃ اسنادہ صحیح

نصب الرایہ ج ۲ ص ۱۵۴

ان روایتوں کی مزید تصحیح ان کتابوں میں دیکھی جا سکتی ہے - معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۳ اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۹۷ - بذل المجہود ج ۲ ص ۳۰۴ - حلبی کبیر ص ۴۰۶ - حاشیہ شرح المعانی الآثار ج ص ۱۷۲

انوار المحمود ج ۱ ص ۴۳۱ فتح القدیر ج ۱ ص ۴۶۸ اعلاء السنن ج ۷ ص ۴۶ مرقاۃ ج ۲ ص ۱۷۵ شرح نقایہ ج ۱ ص ۱۰۴ -

کیا ان علماء کرام نے سہواً یا تقلیداً ہی مذکور روایتوں کو صحیح تسلیم کر لیا ہے - حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان میں غیر مقلدین بھی شامل ہیں - پس ان سب کی تصحیح ابو طاہر زیادی اور ابو عثمان بحری بصری اسی طرح ابن فنجویہ کی توثیق و عدالت کے لیے بہت بڑی ضمانت ہے کیونکہ کسی غیر ثقہ اور غیر عادل کے سند میں ہوتے ہوئے جملہ محدثین کسی روایت کو صحیح نہیں کہہ سکتے البتہ ان راویوں کے سلسلہ میں کسی جرح و تنقید کا ثبوت ہو تو غیر مقلدین حضرات پیش فرمائیں -

انشاء اللہ ایک حوالہ بھی جرح کے لیے نہیں مل سکتا اور ابن فنجویہ کے بارے میں یا اسی طرح ابو طاہر زیادی کے بارے میں یہ کہنا کہ ان کی توثیق کسی نے نہیں کی ہے - صرف ہٹ دھرمی اور جہالت ہے - کیوں کہ جب کسی راوی پر کوئی جرح نہ ہو اور اس کے حق میں امام شیخ عارف بالشرط کہا گیا ہو تو یہ کلمات بلا اختلاف جملہ محدثین کے نزدیک توثیق ہی سمجھے جاتے ہیں ، ہاں اگر اس کے ساتھ کوئی جرح ہوتی تو البتہ ان کلمات سے توثیق ثابت کرنا دشوار تھا -

لیکن علامہ سبکی کے حوالہ سے گزر چکا ہے کہ ابوطاہر زیادی نہ صرف شیخ تھے بلکہ اپنے زمانے کے امام المحدثین تھے[1]۔ اب ذرا ابن فنجویہ کی روایت کی سند کے راویوں کی توثیق بھی ملاحظہ فرمائیے۔

نمبر۱ ابوعبداللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویہ الدینوری متوفی ۴۱۴ھ ان کے متعلق علامہ ذہبی نے لکھا ہے والمحدث ابو عبداللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن عبداللہ بن فنجویہ الثقفی الدینوری۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۲۴۴ نیز علامہ ابن الاثیر جزری نے ان کے متعلق لکھا ہے۔ عرف بہا ابو عبد اللہ الحسین بن محمد بن الحسین بن فنجویہ الثقفی الدینوری الحافظ۔ (رکعات التراویح ص ۴۴)

معلوم ہوا کہ وہ مشہور ثقہ محدث تھے، اور حافظ و ضابط بھی تھے۔ چنانچہ شذرات الذہب میں ان کو باقاعدہ ثقہ کہا ہے۔ دیکھیے۔ (شذرات الذہب ج ۳ ص ۲۰۰)

نمبر۲ احمد بن محمد بن اسحاق السنی دیّن خیر صدوق۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۹۴۰

نمبر۳ عبداللہ ابن محمد بن عبدالعزیز البغوی۔ ثقہ ثبت فہم عارف حبل تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۷۳۵

نمبر۴ علی بن الجعد۔ ثقہ ثبت بخاری کے اساتذہ میں سے ہیں۔ تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۸۹

نمبر۵ ابن ابی ذئب: ثقہ فقیہ فاضل۔ تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۳۰۳

---

[1] علامہ تاج الدین سبکیؒ نے طبقات الشافعیہ ج ۲ ص ۳۰۸ پر ان کے متعلق نقل فرمایا ہے امام اصحاب الحدیث بخراسان وفقیہم بالاتفاق بلا مدافعۃ: اہل خراسان میں علم حدیث اور فقہ کے متفق علیہ اور بلا اختلاف امام تسلیم کیے گئے ہیں اور علامہ سخاوی تصریح فرماتے ہیں کہ امام یا حافظ یا ضابط یا مصنف یا حجۃ وغیرہ الفاظ سے توثیق ثابت ہو جاتی ہے۔ دیکھیے الرفع والتکمیل و فتح المغیث وغیرہ از رکعات تراویح ص ۸۴۔

۱۶۔ یزید ابن خصیفہ : ثقہ ہیں حوالہ گزر چکا ہے ۔

۱۷۔ سائب ابن یزید رض : صحابی رسول ہیں ۔

اس تفصیل کے سامنے آجانے کے بعد معلوم ہوا کہ اس سند میں تمام معتبر اور ثقہ راوی ہیں ، اس لیے بے شمار علماء نے اس روایت کو صحیح بتایا ہے ۔ زیادہ سے زیادہ ابو عثمان بصری کے متعلق یہ بات کہنا کسی حد تک درست ہے کہ ان کا عادل اور ثقہ ہونا معلوم نہیں ہو سکتا ہے لیکن کسی راوی کی عدالت معلوم نہ ہونے کی دو شکل ہے ۔ ایک تو یہ کہ وہ مجہول العین ہے ۔ دوسرے یہ کہ وہ مجہول الوصف ہے ۔ ابو عثمان بصری مجہول العین تو نہیں ہو سکتے کیوں کہ ان سے روایت کرنے والے ابو طاہر زیادی فقیہ اور ابو محمد الحسن بن علی بن المومل ۔

مستور کی روایت

دو دو راوی موجود ہیں اور جس سے دو آدمی روایت کرنے والے موجود ہوں وہ مجہول العین نہیں ہو سکتا حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ تصریح فرماتے ہیں ۔

فان سمی الراوی وانفرد راوی واحد بالروایۃ عنہ فھو مجھول العین ۔	اگر راوی نامزد ہے اور اس سے روایت کرنے والا صرف ایک شخص ہے تو ایسا راوی مجہول العین ہے ۔

(شرح نخبۃ الفکر طبع سلفیہ ص ۸۶)

پس زیادہ سے زیادہ ابو عثمان بصری مجہول الحال یعنی مستور ہوں گے اور ان کی ظاہری عدالت معلوم ہو گی ۔ اگرچہ عدالت باطنی غیر معلوم ہے ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔

ان روی عنہ اثنان ولم یوثق	مگر دو آدمی اس سے روایت کریں اور اس کی

فهو مجهول الحال وهو المستور توثیق نہ کی گئی ہو تو ایسا راوی مجہول الحال ہے اور اس کو مستور بھی کہتے ہیں۔ (شرح نخبۃ الفکر ص ۸۷)

علامہ ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن الشہرزوری علیہ الرحمہ اپنی کتاب علم الحدیث میں فرماتے ہیں۔

المجهول الذی جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فی الظاهر هو المستور فقد قال بعض أئمتنا المستور من یکون عدلاً فی الظاهر ولا تعرف عدالته باطنة فهذا المجهول یحتج بروایته بعض وهو قول بعض الشافعیین وبه قطع منهم الامام سلیم بن ایوب الرازی (مقدمہ ابن صلاح مطبوعہ مدینہ منورہ ص ۱۰۵)

وہ مجہول جس کی اندرونی عدالت معلوم نہ ہے اور ظاہر میں عادل ہے اس کو مستور بھی کہتے ہیں، ہمارے بعض ائمہ کا قول ہے مستور وہ راوی ہے جو ظاہر میں عادل ہے لیکن اس کی باطنی عدالت معلوم نہیں ہے تو اس طرح کے مجہول کی روایت سے بعض لوگوں نے احتجاج کو جائز قرار دیا ہے۔ نیز یہی قول بعض شافعیہ کا بھی ہے۔ اور اسی کو شافعیہ میں سے امام سلیم بن ایوب رازی نے قطعی یعنی صحیح قرار دیا ہے۔

غیر مقلدین کی اصول شکنی اور ہٹ دھرمی کی بدترین مثال

پہلے گزر چکا ہے کہ ابن حبان اور ان کے استاذ ابن خزیمہ کے نزدیک جس مستور سے ایک ثقہ راوی بھی روایت کرتا ہے، اس کی روایت ان دونوں کے نزدیک صحیح ہے، اس لیے ان دونوں کے نزدیک مستور کی روایت تو بہر حال حجت ہو گی۔ ان کے علاوہ بھی ایک جماعت کے نزدیک مستور کی روایت حجت ہے۔ بنابریں حنفیہ اور بعض شافعیہ ابن خزیمہ اور ابن حبان کے نزدیک ابو عثمان بصری کی روایت کے

صحیح اور حجت ہونے میں کسی اعتراض کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

وقد قبل روایتہ جماعۃ بغیر قید (شرح نخبۃ الفکر ص ۸۷) مستور کی روایت کو علی الاطلاق ایک جماعت نے قبول کیا ہے۔

اس جگہ حاشیہ میں تصریح موجود ہے۔

منہم ابو حنیفۃ و تبعہ ابن حبان۔ (حاشیہ نخبۃ الفکر ص ۸۷ طبع سلفیہ) مستور کی روایت قبول کرنے والوں میں امام ابو حنیفہ ہیں اور ان کے تابع محدث ابن حبان بھی ہیں۔

مستور کی روایت کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق

بنا بریں احناف اور محدثین و شافعیہ کی ایک جماعت کے نزدیک ابو عثمان بصری کی روایت قابلِ قبول ہے باقی یہ کہ مستور کی روایت کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے لکھا ہے وردھا الجمہور یعنی مستور کی روایت کو جمہور نے رد کر دیا ہے تو اس کے متعلق عرض یہ ہے کہ خود ابن حجرؒ نے اس کے بعد یہ بھی تحریر فرمایا ہے والتحقیق ان روایۃ المستور... اور تحقیق یہ ہے کہ مستور کی روایت۔ موقوفۃ الی استبانۃ حالھا (شرح نخبہ ص ۸۷) اس کی حقیقت کے واضح ہونے تک موقوف رہے گی۔

پھر کسی مستور کی روایت کا یہ حکم کہ تحقیق حال تک کے لیے موقوف رہے گی، اس سے زخود یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر اس مستور کا کوئی متابع ہے، یا اس کی روایت کے لیے۔ کوئی دوسری سند ہے یا اور کوئی قرینہ موجود ہے تو بالاتفاق ایسی روایت مستور کی قبول

کرلی جائے گی ۔ امام بخاری امام مسلم و جمہور محدثین کا اسی پر عمل ہے ۔ خود غیر مقلدین
کا بھی اس پر عمل ہے ۔ چنانچہ شرح نخبۃ الفکر کے حاشیہ میں تصریح ہے ۔

فان حدیث المستور مما یتوقف فیه وتعدد طرق قرینه ترجح جانب قبوله فهو حسن لذاته ۔ (حاشیہ سلفیہ نخبۃ الفکر ص ۱۴)

مستور کی روایت ان میں سے ہے جن کے اندر توقف کیا جاتا ہے ، لیکن اس کی سند کا متعدد ہونا اس کے مقبول ہونے کی جانب کو راجح کر دیتا ہے اور وہ حسن لذاتہ[1] ہو جاتی ہے ۔

پس ابو عثمان بصری ہی کی طرح بغرض محال ابو طاہر فقیہ اور ابن فنجویہ کو بھی اگر مستور تسلیم کرلیا جائے تو بھی تعدد طرق کی وجہ سے ہر ایک روایت درست ہو

دونوں روایتیں امام بخاری اور جمہور کے مسلک پر درست ہیں ۔

پھر یہاں پر صرف تعدد ہی ایک قرینہ نہیں ہے ۔ تعامل صحابہ رض وغیرہ بھی ہے اور ان سب کے علاوہ اس روایت کو ثقہ راوی بھی بسند صحیح نقل کر چکے ہے ۔ پس جس طرح امام بخاری مستور اور ضعیف راوی کی روایت متردن بالغیر ہونے کی وجہ سے اپنی صحیح بخاری میں درج فرماتے ہیں اور جمہور امت کے نزدیک وہ صحیح تسلیم کی جاتی ہے ۔ اس طرح ابو عثمان بصری کی روایت بھی صحیح تسلیم کی جائے گی ۔ مثلاً اسید بن زید الجمال ابو محمد الکوفی جو نہ صرف یہ کہ مستور الحال ہے بلکہ اس پر کذاب ہونے کی جرح

---

[1] حسن لذاتہ غلط ہے ۔ حسن لالذاتہ ہونا چاہیے مگر سلفی حاشیہ میں حسن لذاتہ ہے ۔

بھی منقول ہے۔

دیکھیے تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۳۴۳ اور میزان الاعتدال ج ۱ ص ۲۵۶

مگر امام بخاری نے اپنی صحیح بخاری میں اس کی روایت مقروناً بغیرہ درج کی ہے۔

حافظ ابن حجر اور ذہبی فرماتے ہیں۔

روی عنہ البخاری حدیثا واحدا مقرونا بغیرہ۔ — ان سے بخاری نے ایک روایت دوسرے راوی کو ساتھ ملا کر نقل کی ہے۔

(تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۳۴۳ و میزان الاعتدال ج ۱ ص ۲۵۶)

علامہ ذہبی کی تحقیق

اسامہ بن زید کا نام بطور مثال ذکر کر دیا گیا ہے جن کے متعلق حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ فرماتے ہیں۔

لم ار لاحد فیہ توثیقا۔ — میرے علم میں کسی نے ان کی توثیق نہیں کی ہے

بخاری و مسلم میں ایسے راویوں کی ایک جماعت ہے جن کو مستور الحال کہا جاتا ہے اور جن کی صراحتاً کسی نے توثیق نہیں کی ہے مگر اس کے باوجود وہ روایتیں جمہور کے نزدیک صحیح ہیں۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں۔

وفی رواۃ صحیحین عدد کثیر ما علمنا ان احدا نص علی توثیقھم والجمھور علی ان من کان من المشائخ قد روی عنہ جماعۃ ولم یات بما ینکر علیہ ان حدیثہ صحیح

(میزان الاعتدال ج ۳ ص ۴۲۶)

بخاری و مسلم کے راویوں میں بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے کہ ہمارے علم میں کسی نے بھی ان کی صراحتاً توثیق نہیں کی ہے، مگر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جو راوی مشائخ میں ہے اور اس سے ایک جماعت روایت لیتی ہے۔ اور وہ منکر روایات نقل نہیں کرتا ہے تو اس کی روایت صحیح ہے۔

اس متفق علیہ اور غیر مقلدین کے علم اصول کی روشنی میں ابو عثمان بصری اور
ابن فنجویہ کی روایت کے صحیح ہونے میں کسی ادنیٰ شبہ کی گنجائش نہیں ہو سکتی ہے
ابو عثمان بصری ابو طاہر زیادی اور ابن فنجویہ کی روایت کی صحت سے انکار کر کے
غیر مقلدین نے اپنے اقراری اصول سے انحراف اور ہٹ دھرمی کی بدترین مثال
قائم کر دی ہے۔ اس جگہ یاد رکھنے کی بات یہ بھی ہے کہ ان روایتوں کے علاوہ دوسری
صحیح روایتیں بھی بیس رکعت کی موجود ہیں جن میں سے ایک روایت یہ بھی ہے

بیس رکعت کی چھٹی صحیح روایت

عن السائب ابن یزیدؓ انھم	سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے کہ وہ لوگ
کانوا یقومون فی رمضان بعشرین	رمضان میں بیس رکعت پڑھتے تھے
رکعۃ ویقرؤن بالمئین من القرآن	قرآن کی سو سو آیتوں والی سورتیں تلاوت
وانھم یعتمدون علی العصی فی زمان عمر	کرتے تھے اور لاٹھیوں کا سہارا لیتے
بن الخطابؓ۔	حضرت عمرؓ بن خطاب کے زمانے میں۔

(مختصر قیام اللیل ص ۱۵۷)

اس روایت کی پوری سند علامہ مقریزیؒ متوفی ۸۴۵ھ نے درج نہیں کی
جیسا کہ انھوں نے ابتدائے کتاب میں تصریح فرمایا ہے۔

انی احذف المکرر من الاحادیث	میں مسند احادیث اور آثار سے مکرر
المسندۃ والآثار و اورد جمیع	کو حذف کر دوں گا اور اس میں تمام مسند
ما فیہ من الاحادیث المسندۃ	حدیثوں کو سند کے ساتھ ذکر کر دوں گا اور
باسانیدھا جمیع الآثار مع	آثار کو ان کی سند حذف کر کے نقل
حذف اسانیدھا۔ (مختصر قیام اللیل ص)	گا۔

مگر علامہ مروزی متوفی ۲۹۴ھ نے اپنی کتاب قیام اللیل میں اس کی مکمل سند ذکر کی ہے۔ جیسا کہ علامہ عینی اس کی سند کا اس طرح تذکرہ فرماتے ہیں۔

روی محمد بن نصر من روایۃ یزید بن خصیفہ عن السائب بن یزید انھم کانوا یقومون رمضان بعشرین رکعۃ فی زمان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲۷)	محمد بن نصر نے یزید بن خصیفہ کے ذریعہ سائب بن یزید سے روایت کیا ہے کہ صحابہ رمضان میں بیس رکعت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں پڑھا کرتے تھے۔

آٹھ رکعت کا عمل متروک ہونے کی حیثیت سے تسلیم ہے

گزر چکا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس وقت لوگوں کو ابی ابن کعب اور تمیم داری کی امامت پر جمع کیا تھا۔ بیس رکعت ہی کا حکم دیا تھا اور بعض روایتوں سے ہے کہ گیارہ کا حکم دیا تھا، ان دونوں کے اختلاف کے بارے میں ایک راستہ تو وہ ہے، جس کا بیان علامہ ابن عبد البر کے حوالہ سے اوپر ذکر کیا گیا کہ گیارہ کی روایت وہم ہے، لیکن دوسرا راستہ جمہور محدثین کا ہے وہ یہ کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں، اور دونوں قسم کا حکم دینا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ثابت ہے، فرق یہ ہے کہ گیارہ کا انھوں نے پہلے دیا تھا اور بیس کا حکم بعد میں دیا تھا۔ پس آخری عمل عہد فاروقی اور اس کے بعد کا بھی بیس ہی رکعت ہے اور اس پر جملہ صحابہ کرام کے عملاً اتفاق سے یہی امر مستقر ہے۔ ایک محدث بھی اس نکتہ آفرینی سے متفق نہیں ہے کہ بیس کا حکم پہلے اور گیارہ کا حکم بعد میں تسلیم کر لیا جائے۔ یہ نکتہ چونکہ احادیث صحیحہ اور آثار و واقعات کے خلاف تھا، اس لیے کسی نے اس کو قبول نہیں کیا۔ مگر غیر مقلدین نے اپنی ہٹ دھرمی میں احادیث صحیحہ اور مسلک جمہور کے خلاف اسی نکتہ کو اپنایا ہے۔

حالانکہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ نے ۱۴ھ میں مورخین و محدثین کے بیان کے مطابق تمام شہروں میں حکم بھیج کر بیس رکعت ہی پر سب کو متفق فرما دیا تھا اور یہی آخری عمل تھا۔ چنانچہ علامہ محمد یوسف صاحب بنوری علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

واما عمل الفاروق فقد تلقاه الامة بالقبول واستقر الامر التراويح في السنة الثانية من خلافته۔ قال ابن سعد في الطبقات (۳-۲۰۲) وهو اول من سن قيام شهر رمضان وجمع الناس على ذلك وكتب به الى البلدان وذلك في شهر رمضان سنة اربع وعشرة وابن الاثير ذكره في اولياته ولم يذكر التاريخ والسيوطي ذكره في فصل خلافته وكان حقه ان يذكر في اولياته قال ففي سنة اربع عشرة فتحت دمشق . . . وفيها جمع عمر الناس على صلوة التراويح وصح به

جہاں تک فاروق اعظم کے عمل کا تعلق ہے تو امت نے اس کو قبول کر لیا ہے اور تراویح کا معاملہ ان کی خلافت کے دوسرے سال میں مستقر ہو چکا ہے۔ ابن سعد طبقات ج سوم ص ۲۰۲ پر فرماتے ہیں کہ فاروق اعظم پہلے شخص ہیں جنھوں نے (بیس رکعت) کے ساتھ تراویح کی سنت کا اجراء کیا ہے اور لوگوں کو اس پر متفق کیا اور تمام شہروں میں اس کا حکم بھیجا ہے۔ یہ بات انھوں نے رمضان ۱۴ھ میں کی ہے۔ اس واقعہ کا تذکرہ مورخ و محدث ابن اثیر نے ۱۴ھ کا ذکر کیے بغیر حضرت عمرؓ کے اولیات میں درج کیا ہے۔ اور علامہ سیوطی نے خلافت عمرؓ کی فصل میں اس کا تذکرہ کیا ہے اگرچہ حق یہ تھا کہ اس کو ان کی اولیات ذکر فرماتے۔ انھوں نے کہا ۱۴ھ میں دمشق فتح ہوا۔ اور اسی سنہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے لوگوں کو تراویح کی نماز

اکٹھا کیا تھا، اس کی تصریح شارح تقریب نے بھی کی ہے۔ (معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۷) شارح التقریب ایضاً۔

صحیح روایت کے ذریعہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جماعت کے ساتھ تراویح کی نماز حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات میں آپ کی مرضی سے پڑھایا تھا، بنا بریں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نفس تراویح یا اس کی جماعت کو اپنے زمانے میں ایجاد نہیں فرمایا تھا۔ بلکہ آپ کے زمانے میں مختلف جماعتوں میں ایک ہی مسجد کے اندر لوگ نماز تراویح پڑھا کرتے تھے۔ اس کا سلسلہ ختم فرمایا۔ اگر یہ شروع میں آپ نے اس کی اجازت دیدی تھی لیکن اخیر میں لوگوں کو اس بات پر متحد کر دیا کہ ایک مسجد میں مختلف جماعتیں نہ کی جائیں بلکہ صرف ایک ہی جماعت کے ساتھ نماز تراویح سب لوگ ادا کریں۔ پہلے مختلف جماعتوں کی اجازت کا دینا اور پھر سب کو ایک جماعت پر متفق کر دینا یہ دونوں باتیں درج ذیل حدیثوں سے ثابت ہوتی ہے۔ [1]

تمیم داری اور سلیمان ابن ابی حثمہ کی امامت ختم کر دی گئی تھی

عہد فاروقی میں جو لوگ نماز تراویح میں امامت کرتے تھے ان میں ان تین بزرگوں کا نام روایتوں سے معلوم ہوتا ہے۔ حضرت تمیم داری، حضرت سلیمان ابن ابی حثمہ حضرت

---

[1] شیخ منصور علی ناصف بخاری کی روایت لو جمعت ھؤلاء علی قارئ واحد کی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔ فعمر رضی اللہ عنہ خرج لیلة فی رمضان الی المسجد فوجد الناس یصلون القیام فرادی وجماعات فقال لو جمعنا ھم علی امام واحد لکان افضل فجمع الاصحاب ورشا ورھم فوافقوہ فصار اجماعا وکان ذلک فی السنة الرابعة عشرة ھجریة (غایة المامول شرح التاج الجامع للاصول جلد ثانی ص ۶۷)

ابی ابن کعبؓ جو روایتیں اس سلسلہ کی گزشتہ صفحات میں اب تک نقل کی جا چکی ہیں، ان میں حضرت ابی ابن کعب اور تمیم داری رضی اللہ عنہما کے متعلق یہ بات آ چکی ہے کہ یہ دونوں مردوں کی امامت فرماتے تھے۔ جیسا کہ امام مالک اور یحییٰ ابن سعید القطان کی روایت سے حضرت تمیم داری کے متعلق یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وہ بھی مردوں ہی کی جماعت کے امام تھے، اگرچہ بعض روایتوں میں یہ تصریح بھی ملتی ہے کہ وہ عورتوں کی امامت فرماتے تھے۔ اسی طرح بعض روایتوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کی امامت سلیمان ابن ابی حثمہ فرماتے تھے لیکن میرے خیال میں ہمیشہ اور مستقل عورتوں کی امامت پر اس عمل کو محمول کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ اس صورت میں مردوں کے امام صرف حضرت ابی ابن کعبؓ رہ جاتے ہیں جبکہ بخاری کی صحیح روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضرت ابی رضی اللہ عنہ پر سب کو متفق کرنے سے پہلے لوگ مختلف اماموں کے پیچھے نماز تراویح ادا فرماتے تھے۔ بہرحال اگر تمیم داریؓ اور سلیمان بن ابی حثمہ کو عورتوں کا امام تسلیم کر لیا جائے تو غیر مقلدین کے نزدیک گزر چکا ہے کہ ایک رات حضرت ابی ابن کعبؓ نے عورتوں کو اپنے گھر باجماعت تراویح پڑھائی تھی۔

بنا بریں اس میں ان دونوں کا کوئی خصوصیت نہیں رہ جاتی ہے، ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کبھی یہ امامت کرتے تھے اور کبھی وہ اسی طرح عورتوں کی امامت کا باری باری سب کو موقع ملتا تھا۔ اسی طرح کی بات مردوں کی امامت میں بھی کہی جا سکتی ہے لیکن مردوں کی امامت ایک ہی وقت میں مختلف لوگوں سے بخاری کی روایت سے ثابت ہے، اس لیے یہ احتمال اس میں نہیں چل سکتا، اس لیے یہ احتمال صرف عورتوں کی امامت کے متعلق ہی درست مانا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں۔

وروی سعید بن منصور من طریق عروۃ ان عمرؓ جمع الناس اور سعید بن منصور نے بسند عروہ روایت کیا ہے کہ حضرت عمر نے لوگوں کو ابی ابن کعب

علی ابی ابن کعب فکان یصلی	پر متفق کر دیا تو وہ لوگوں کو پڑھاتے تھے
بالرجال وکان تمیم الداری یصلی	اور تمیم داری رضی عورتوں کو پڑھاتے تھے
بالنساء ورواہ محمد ابن نصر فی	اس روایت کو محمد بن نصر نے اپنی قیام اللیل
کتاب اللیل لہ من ھذا الوجہ	میں اسی سند کے ساتھ نقل کیا ہے، لیکن
فقال سلیمان بن ابی حثمہ	اس میں تمیم داری کی جگہ سلیمان ابن ابی حثمہ
بدل تمیم الداری ولعل ذلک	ہے ۔ ممکن ہے یہ بات دو مختلف
کان فی وقتین ۔ عمدۃ القاری ج ۲ ص ۳۶	وقتوں میں ہوئی ہو ۔

اس سے واضح ہوا کہ تمیم داری اور سلیمان بن ابی حثمہ عورتوں کی امامت فرماتے تھے اور مختلف اوقات میں کبھی یہ اور کبھی وہ امامت کے فرائض انجام دیتے تھے اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں کے دونوں بھی مردوں کی امامت فرماتے تھے یا ان میں سے ایک تمیم داری یا سلیمان ابن ابی حثمہ مردوں کی امامت کرتے تھے تو یہ بات ابتداء عمل فاروقی پر محمول ہوگی کیونکہ بخاری کی درج ذیل روایت سے آخری امام کی حیثیت سے حضرت ابی ابن کعب کا تقرر ثابت ہوتا ہے ۔

عن عبد الرحمن بن القاری انہ	حضرت عبد الرحمن بن القاری کہتے
قال خرجت مع عمر بن الخطاب رض	ہیں میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ
لیلۃ فی رمضان الی المسجد فاذا	رمضان میں ایک رات مسجد کی طرف نکلا
الناس اوزاع متفرقون	تو لوگ مختلف ٹولیوں میں تھے، کوئی آدمی
یصلی الرجل لنفسہ ویصلی	تنہا پڑھ رہا ہے اور کوئی آدمی پڑھ رہا ہے
الرجل فیصلی بصلاتہ الرھط	تو اس کے پیچھے ایک جماعت ہے، اس پر حضرت
فقال عمر رض انی اری لو جمعت	عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اگر میں ان
ھؤلاء علی قاری واحد لکان	سب کو ایک قاری پر جمع کردوں تو بہتر ہوگا ۔

امتثل ثم عزم فجمعهم علی	اس کے بعد انھوں نے پختہ ارادہ کر لیا اور
ابی ابن کعب ۔ ثم خرجت معہ	ان سب کو ابی ابن کعبؓ پر متفق کر دیا۔ پھر
لیلۃ اخری والناس یصلون	ایک دوسری رات میں ان کے ساتھ نکلا تو
بصلاۃ قاریھم۔ قال عمرؓ	لوگ اپنے قاری (ابی ابن کعبؓ) کے پیچھے
نعم البدعۃ ھذہ والتی ینامون	پڑھ رہے تھے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ
عنھا افضل من التی یقومون	نیا عمل اچھا ہے اور وہ وقت کہ جب
یرید آخر اللیل وکان الناس	لوگ سو جاتے ہیں اس سے بہتر ہے جس
یقومون اولہ ۔ (بخاری)	میں نماز پڑھتے ہیں حضرت عمرؓ کا مطلب
	تھا رات کا آخری حصہ افضل ہے اور لوگ
	اول حصہ میں پڑھ لیا کرتے تھے۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ ابتدا میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگ تنہا اور مختلف جماعتوں میں ایک ہی مسجد کے اندر نماز تراویح پڑھا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے سب کو ایک امام حضرت ابی ابن کعبؓ پر متفق فرما کر اس انتشار کو ختم فرمایا۔ بنا بریں عہد فاروقی میں مردوں کی جماعت کے تنہا امام کی حیثیت سے حضرت ابی ابن کعبؓ ہی رہ گئے اور باقی لوگوں کی امامت ختم کر دی گئی۔ بلکہ ایک دوسری صحیح السند روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس انتشار کو تین دن سے زیادہ مطلع ہونے کے بعد باقی نہ رہنے دیا تھا۔

چنانچہ نوفل بن ایاس ہذلی تابعی کا بیان ہے۔

عن نوفل بن ایاس الھذلی	نوفل بن ایاس ہذلی سے روایت ہے کہ
قال کنا فی عھد عمر بن الخطابؓ	وہ کہتے ہیں کہ ہم حضرت عمرؓ کے زمانہ میں
فی المسجد فیتفرق ھھنا فرقۃ	مسجد کے اندر تھے۔ ایک جماعت یہاں ہو

وهٰهنا فرقة و كان الناس	تو دوسری جماعت وہاں ہوتی تھی اور
يميلون الى احسنهم صوتا	لوگ اچھی آواز والے کی طرف مائل ہوتے
فقال عمر اراهم قد اتخذوا	تھے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں دیکھ رہا
القرآن اغانى اما والله لئن	ہوں کہ لوگوں نے قرآن کو گانا بنالیا ہے۔
استطعت لاغيرن فلم امكث	قسم خدا کی اگر میرا بس چلے تو اس حالت سے
الا ثلث ليالى حتى امر ابيا	تبدیل کردوں گا۔ پس صرف تین رات رکے
فصلى بهم رواه البخارى فى	ہوں گے کہ حضرت ابی بن کعبؓ کو حکم فرمایا
افعال العباد وابن سعد و	اور انھوں نے ان سب کو نماز پڑھانی
جعفر الفريابى واسناده صحيح	شروع کردی۔

(آثار السنن ج ۲ ص ۵۰، ۵۱)

پس ان تفصیلات کے سامنے آجانے کے بعد یہ بات از خود سمجھ میں آجاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جس وقت تمام لوگوں کو ایک امام حضرت ابی ابن کعبؓ پر متفق فرمایا تھا جیسا کہ بخاری میں ہے تو حضرت ابی ابن کعبؓ نے اپنی امامت میں جتنی رکعتیں، پڑھائی تھیں وہ بھی آخری ہی عمل قرار پائے گی۔ محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ حضرت ابی ابن کعبؓ پر سب کو متفق کرنے کا واقعہ ۱۴ھ میں پیش آیا ہے اور مورخین کا یہ بیان اپنی جگہ درست ہے کہ اسی سال حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے قلمرو میں سرکاری حکمنامہ بھیج کر سب کو نماز تراویح پر متفق فرمایا، اور یہ نماز جو بعد میں حضرت ابی ابن کعبؓ پڑھاتے تھے، اس کے متعلق محدثین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ بیس رکعت ہی تھی جس پر آخری عمل عہد فاروقی میں ہوا ہے۔ اور اس پر معاملہ مستقر ہوا ہے۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں۔

فلما جمعهم عمرؓ على ابى كان	جب حضرت عمرؓ نے ابی ابن کعب پر تمام صحابہؓ
يصلى بهم عشرين ركعة ويوتر	کو متفق کیا تو وہ ان کو بیس رکعت تراویح

بثلاث (از رکعات تراویح ص۹۱) اور تین رکعت وتر پڑھاتے تھے۔
اس لیے عہد فاروقی کا نماز تراویح اور وتر کے متعلق آخری عمل یہ تھا کہ تمام مہاجرین و انصار حضرت ابی ابن کعبؓ کی امامت میں تراویح بیس رکعت پڑھتے تھے اور وتر تین رکعت ادا کرتے تھے۔

جلیل المرتبت محدثین کی تصریحات سے آٹھ رکعت کا متروک عمل ہونا ثابت ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے علاوہ دوسرے محدثین نے بھی بیس رکعت کے آخری عمل ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

امام نووی فرماتے ہیں: ثم استقر الامر علی عشرین (رکعات تراویح ص۹۲)

حافظ ابن حجر عسقلانی[1] فرماتے ہیں: فجعلوها عشرین وقد استقر العمل علی هذا (المصابیح ص ۱۶، از الترمذیہ ص ۱۰۹)

امام بیہقی فرماتے ہیں یمکن الجمع بین الروایتین بانهم کانوا یقومون باحدی عشرة ثم کانوا یقومون بعشرین ویوترون بثلاث (السنن الکبریٰ ج ۲ ص ۴۹۶)

علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: وقال شیخنا لعل هذا کان من فعل عمر اولاً ثم نقلهم الی ثلاث وعشرین۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲۷)

علامہ باجیؒ فرماتے ہیں: فلما ضعف الناس عن ذلک امرهم بثلاث وعشرین۔ (کتاب المنتقیٰ شرح موطا ج ۱ ص ۲۰۹)

علامہ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: وجمع بینهما بانه وقع اولاً ثم استقر الامر

---

[1] غالباً عسقلانی کے بجائے کی ہیں۔

علی العشرین۔ (فتح القدیر ج ۱ ص ۴۰۷)

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں: وان کان الذی استقر علیہ امرھم العشرین۔ (مرقاۃ ج ۲ ص ۱۷۴)

علامہ عبدالحیٔ فرنگی محلیؒ فرماتے ہیں۔ ان الاقتصار علی الاول کان فی البدأ ثم استقر الامر علی العشرین ذکرہ ابن عبد البر۔
(حاشیہ مؤطا امام محمد ص ۱۴۳)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی فرماتے ہیں: والذی استقر علیہ الامر ھو عشرون۔ (لمعات ج ۴ ص ۱۱۸)

بیس رکعت کو عہد فاروقی کا آخری عمل بتانے والے ان محدثین عظام کے علاوہ بے شمار علماء و اکابرین ہیں مزید حوالوں کے لیے التعلیق الصبیح ج ۲ ص ۱۰۵ اوجز المسالک ج ۱ ص ۳۹۷ حاشیہ بخاری ج ۱ ص ۲۶۷ معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۶ شرح نقایہ ج ۱ ص ۱۰۴ حاشیہ مؤطا امام مالک ص ۴۰ کی طرف مراجعت کی جاسکتی ہے، اس کے برخلاف کسی ایک قابل ذکر محدث کا نام بھی غیر مقلدین اپنے اس نئے نکتے کے ثبوت میں نہیں پیش کر سکتے کہ بیس پر عمل پہلے تھا اور آٹھ پر اس کے بعد عمل ہوا ہے اس لیے یہ نکتہ جملہ محدثین کی تصریح کے خلاف ہونے کے علاوہ خود صحیح روایت کے بھی خلاف ہے بلکہ متعدد روایتوں اور عہد فاروقی کے مابعد کے زمانوں کے عمل کے بھی خلاف ہے۔ آٹھ رکعت کے متروک عمل ہونے پر یہ روایت صریح دلالت کرتی ہے۔

آٹھ رکعت کو عہد فاروقی کا آخری عمل بتانا صحیح روایتوں کے خلاف ہے۔

موطا امام مالک میں ہے۔

مالک عن داؤد بن الحصین انہ سمع الاعرج یقول ما ادرکت الناس الا وھم یلعنون الکفرۃ فی رمضان قال فکان القاری یقرأ سورۃ البقرۃ فی ثمان رکعات فاذا قام بھا فی اثنتی عشرۃ رکعۃ رای الناس انہ قد خفف

موطا مالک ص ۔۳۰

امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت اعرج کو کہتے سنا ہے کہ میں نے لوگوں (صحابہ کرام) کو نہیں پایا مگر یہ کہ کفار پر رمضان میں لعنت بھیجتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ قاری سورہ بقرہ آٹھ رکعتوں میں پڑھتا تھا لیکن جب اس کو بارہ رکعت میں پڑھنے لگا تو لوگوں (صحابہ) نے اس کو تخفیف تصور کیا۔

اس روایت سے معلوم ہوا کہ پہلے قاری سورہ بقرہ کو آٹھ رکعت میں پڑھتا تھا، اس کے بعد اس عمل کو ترک کر دیا گیا اور بارہ رکعت میں سورہ بقرہ پڑھی جانے لگی، اس لیے لوگ اس تخفیف کو پسند فرماتے تھے۔ دوسرا مطلب اس روایت کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ پہلے صرف آٹھ رکعت پڑھی جاتی تھی اور اس میں سورہ بقرہ مکمل پڑھی جاتی تھی۔ اس لیے لوگوں کو گرانی ہوتی تھی لیکن جب اس میں بارہ رکعت کا اور اضافہ کر کے بیس رکعت مکمل کر لی گئی اور سورہ بقرہ ان میں پڑھی جانے لگی تو لوگ اس کو تخفیف سمجھتے تھے اور پسند فرماتے تھے۔ بہر حال آٹھ کو چھوڑ کر بارہ پر عمل کیا جاتا ہو، جیسا کہ روایت کے ظاہر سے یہی مفہوم ہے، یا آٹھ پر اضافہ بارہ کا کرنے کے بعد سورہ بقرہ بیس رکعت میں پڑھی جاتی ہو۔ دونوں صورت میں یہ ثابت ہوا کہ آٹھ رکعت کا عمل پہلے تھا اور اس سے زائد کا عمل آخری اور بعد کا ہے۔ یہ روایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کیوں کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

علامہ نیموی فرماتے ہیں اسنادہ صحیح یعنی اس روایت کی سند صحیح ہے
آثار السنن ج ۲ ص ۵۴

حضرت اعرج مدینہ کے رہنے والے اور اونچے درجہ کے تابعین میں سے ہیں جن کی ملاقات بہت سے صحابہ سے ثابت ہے انھوں نے صحابہ کرام کو مکہ میں بیس ہی رکعت پڑھتے ہوئے دیکھا جیسا کہ مذکورہ بالا روایت میں ان کا بیان ہے، پس اس روایت سے آٹھ رکعت کا متروک ہونا بالکل واضح ہے۔ اعرج کے علاوہ دوسرے جلیل القدر تابعی جو مکہ کے فقیہ بھی ہیں اور جن کی دو سو صحابہ سے ملاقات ہوئی ہے[1] ان کا بیان بھی بسند صحیح مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے صحابہ کرام کو بیس رکعت ہی پڑھتے ہوئے دیکھا، ان دونوں میں جو عمل روایت کیا گیا ہے اس میں عہد فاروقی کی صراحت اگرچہ نہیں ہے لیکن اتنا یقین کے ساتھ ضرور معلوم ہو جاتا ہے کہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے عہد خلافت کے متعلق ان کا یہ بیان ہے۔ یعنی ان دونوں عہدوں میں صحابہ بیس رکعت پڑھتے تھے۔ اس لیے کہ عطا ابن ابی رباح متوفی ۱۱۴ھ جن کی ولادت خود ان کے قول کے مطابق[2] حضرت عثمان کی خلافت سے دو سال گزرنے کے بعد ہوئی اور دوسروں[3] کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی ولادت ۲۷ھ میں ہوئی ہے۔ اس طرح انھوں نے خلافت عثمان کا کچھ زمانہ اور حضرت علی کی خلافت کا پورا زمانہ پایا ہے۔ انھوں نے اپنا بیان یہ دیا ہے کہ میں نے صحابہ کو بیس رکعت پڑھتے ہوئے پایا۔ تو اس سے یہ امر اچھی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ آخری معمول جمہور صحابہ کا عہد عثمانی اور عہد حیدری میں بیس رکعت ہی تھا اور وہ یہ وقت تھا جبکہ آٹھ والا عمل جمہور صحابہ نے ترک کر دیا تھا۔ ورنہ اگر آٹھ پر اس وقت بھی جمہور صحابہ کا عمل ہوتا

---

[1] عطا کہتے ہیں ادرکت مائتین من الصحابہ میں نے دو سو صحابہ کو پایا ہے تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲
[2] عمر بن قیس نے ان کی ولادت کے متعلق ان سے معلوم کیا تو فرمایا لعامین خلوا من خلافۃ عثمان
[3] حضرت میمون اور ابن حبان حضرت عطاء کی ولادت ۲۷ھ بتاتے ہیں تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۰

تو اس کی روایت بھی کی جاتی اور پھر بعد کے زمانہ میں بیس کا رواج پا جانا بھی ایک ناممکن بات تھی اس لیے ان صحیح روایتوں کی روشنی میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں بیس رکعت پڑھنے پر جو روایتیں دلالت کرتی ہیں ان کو عہد فاروقی کا آخری عمل قرار دینا محدثین کا اپنا قیاس نہیں ہے، بلکہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کا ثبوت صحیح الاسناد روایتوں میں موجود ہے۔ حضرت عطا ابن ابی رباح والی روایت یہ ہے۔

حدثنا ابن نمیر عن عبد الملک عن عطاء قال ادرکت الناس وھم یصلون ثلاثة وعشرین رکعة بالوتر۔	ہم سے ابن نمیر نے حدیث بیان کی وہ عبد الملک سے روایت کرتے ہیں، انھوں نے عطار سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے لوگوں (صحابہ کرام) کو اس حالت میں پایا کہ وہ تیئیس رکعت وتر کے ساتھ پڑھتے تھے۔
مصنف ابن ابی شیبہ (جلد دوم ص ۳۹۳)	

یہ روایت بھی اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے اس کے جملہ رواۃ ثقہ ہیں، مزید اطمینان کے لیے سب کی توثیق پیش خدمت ہے۔

(۱) عبد اللہ بن نمیر متولد ۱۱۵ھ متوفی ۱۹۹ھ ثقہ تہذیب التہذیب ۶/۵۷

(۲) عبد الملک بن ابی سلیمان الحزرمی متوفی ۱۴۵ھ ثقہ تہذیب التہذیب ۶/۳۹۶

(۳) عطار بن ابی رباح متوفی ۱۱۴ھ ثقہ تہذیب التہذیب ۷/۱۹۹

متعدد علماء نے اس روایت کی تصحیح بھی کی ہے۔ ان روایتوں سے نہ صرف آٹھ رکعت کا متروک عمل ہونا معلوم ہوتا ہے بلکہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے عہد میں جمہور صحابہ کا معمول بیس رکعت ثابت ہوتا ہے۔ اس موقع پر یہ امر بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ میں نے مذکورہ بالا دونوں روایتوں کو موقوف روایتوں کے ذیل میں اس لیے درج کیا ہے کہ حضرت عطار اور حضرت اعرج دونوں کہتے ہیں ادرکت الناس۔

ظاہر ہے یہ جملہ تابعی جب کہتا ہے تو یہ مطلب متعین ہے کہ اس نے صحابہ کرام کے ہی متعلق اپنا بیان دیا ہے، پس یہ دونوں روایتیں صحابہ کرام کے عمل پر منتہی ہوتی ہیں اس لیے موقوف ہی سمجھی جائیں گی۔

امام مالک داؤد بن قیس اور محمد بن نصر مروزی کی صحیح الاسناد روایتوں سے بحکم فاروقی بیس رکعت پڑھنا ثابت ہو چکا ہے۔ ساتھ ہی دوسری متصل الاسناد اور مرسل روایتوں سے اس کی تائید بھی گزر چکی ہے۔ یزید بن رومان اور یحییٰ بن سعید انصاری کے بیان سے معلوم ہو چکا ہے کہ عہد فاروقی میں بیس رکعت پر عمل ہوتا تھا۔ اس کے بعد عہد عثمانی اور عہد مرتضوی کا حال حضرت اعرج اور حضرت عطاء جیسے کبار تابعین کے بیان سے بسند صحیح معلوم ہو چکا ہے کہ جمہور صحابہ کا آخری عمل بیس ہی رکعت تھا۔ لیکن معاملہ اسی پر ختم نہیں ہو جاتا۔ اس لیے کہ اس سلسلہ کی مزید روایتیں بھی موجود ہیں۔ جن کا تذکرہ کرنے سے پہلے ایک اصولی بحث یعنی مرسل اور منقطع روایتوں کے قابلِ استدلال ہونے کا مسئلہ علم میں آجانا چاہیے کیونکہ مرسل اور منقطع کی حجیت میں جو علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس سے غیر مقلدین حضرات غلط استدلال اور تاثر قائم کرتے ہیں۔

مرسل اور منقطع کی حجیت کا مسئلہ

کسی روایت کی سند سے اگر صحابی کا نام ساقط ہو گیا ہو تو جمہور کے نزدیک ایسی روایت کو مرسل کہتے ہیں اور اگر صحابی کے بعد کسی نچلے راوی کا نام ساقط ہو جائے تو اس کو منقطع کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک سند کے تمام راوی اگر ثقہ ہوں تو ارسال یا انقطاع کے باوجود اس روایت سے کسی شرعی مسئلہ پر استدلال کرنا درست ہے۔ جمہور صحابہ و تابعین اور اکثر فقہاء کا بھی یہی مذہب ہے۔ علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں۔

والمرسل عند جمهور العلماء حجة — مرسل روایت جمہور علما کے نزدیک حجت ہے۔

(فتح القدیر ج ۱ ص ۴۰)

دوسرے موقع پر مرسل اور منقطع دونوں کے متعلق فرماتے ہیں۔

وضعف بالانقطاع وهو عندنا كالارسال بعد عدالة الرواة وثقتهم لا يضر۔

منقطع ہونے کی وجہ سے ضعیف قرار دیا گیا ہے مگر وہ ہمارے نزدیک مرسل ہی کی طرح ہے کہ راویوں کے عادل اور ثقہ ہونے کے بعد مضر نہیں۔

(فتح القدیر ج ۱ ص ۲۲)

یہی مالکیہ کا بھی مذہب ہے۔ بلکہ امام احمد بن حنبل کا مذہب بھی ایک روایت کے مطابق یہی ہے، حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

وثانيهما وهو قول المالكين و الكوفيين يقبل مطلقا۔

امام احمد کے دو قولوں میں ایک قول کے مطابق اور مالکیہ و اہل کوفہ کے قول کے مطابق مرسل کو "مطلقاً" قبول کیا جائے گا

(شرح نخبۃ الفکر ص ۶۳)

جمہور کا یہی مسلک دوسری صدی تک تھا۔

یری الحنفية قبول الخبر المرسل اذ كان مرسله ثقة كالمخبر المسند عليه جرت جمهرة فقهاء الامة من الصحابة والتابعين وتابعيهم الى راس المائتين

اگر ارسال کرنے والا ثقہ ہے تو حنفیہ کے خیال میں وہ مرسل قبول کی جائے گی جیسا کہ مسند قبول کی جاتی ہے۔ دوسری صدی کے آخر تک اسی پر جمہور فقہاء امت صحابہ تابعین اور تبع تابعین کا عمل جاری تھا۔

(مقدمہ نصب الرایہ ج اول ص ۲۷)

علامہ شہرزوری اپنی مشہور کتاب علوم الحدیث میں فرماتے ہیں

والاحتجاج به مذهب مالك وابي — مرسل سے استدلال کرنا امام مالک ابو حنیفہ

...يفة واصحابهما رحمهما الله — اور ان دونوں کے مقلدین کا مذہب ہے
...طائفة ۔ (مقدمہ ابن صلاح ص ۵۰ وکفایہ ص ۳۸۴ مکتبہ علمیہ مدینہ منورہ)

نورالدین عتر اس کے حاشیہ میں تحریر فرماتے ہیں۔

...هو مذهب الامام احمد في ...ية عنه وعليه عمل السلف ...المتقدمين، قال ابوداؤد في ...الته الى اهل مكة ص ۵ ...اما المرسل فقد كان يحتج به ...ماء فيما مضى مثل سفيان ...ثوري ومالك بن انس والاوزاعي ...جاء الشافعي فتكلم فيه ...تعليق نورالدين عتر على علوم الحديث)	یہی امام احمد کا ایک روایت کے مطابق مذہب ہے اور اسی پر سلف متقدمین (صحابہ وتابعین) کا عمل تھا۔ امام ابوداؤد نے اپنے خط میں جو اہل مکہ کے نام لکھا ہے، اس کے ص ۵ پر تحریر فرمایا ہے کہ مرسل سے زمانہ ماضی میں علماء احتجاج کرتے تھے جیسے کہ سفیان ثوری، امام مالک ابن انس امام اوزاعی۔ یہاں تک کہ جب امام شافعی آئے تو انھوں نے اس مسئلے میں اختلاف کیا۔

(ابن صلاح ص ۵۰)

مزید تحریر فرماتے ہیں

...يدخل المنقطع في المرسل ...الاصوليين والحنفية ...قبلون مرسل القرون الثلثة ...الثلثة لا من بعدهم	اصولیین کے نزدیک منقطع بھی مرسل ہی کے حکم میں ہے قرون ثلثہ مشہود لہا بالخیر کے مراسیل کو حنفیہ قبول کرتے ہیں، بعد والوں کے مراسیل کو نہیں قبول کرتے

(تعلیق نورالدین عتر علی مقدمہ ابن صلاح ص ۵۰)

...امام ابوداؤد جیسے عظیم محدث کی تصریح اور دیگر علمائے کرام کی ان تحقیقات سے ...معلوم ہوا کہ سلف صالحین صحابہ وتابعین اور اکثر فقہاء کے نزدیک مرسل حجت ہے۔ بلکہ

محمد بن جریر طبری نقل فرماتے ہیں کہ دو سو سال تک امت کا اسی پر عمل تھا

وقال محمد بن جریر الطبری لم یزل الناس علی العمل بالمرسل وقبوله حتی حدث بعد المائتین القول برده کما فی احکام المراسیل للصلاح العلائی وفی کلام ابن عبد البر ما یقتضی ان ذلک اجماع ومناقشة من ناقشهم بانهم یوجد بین السلف من یحاسب من ارسل محاسبة عسیرة مناقشة فی غیر محلها لان تلک المحاسبة انما هی من عدم الثقة بالراوی المرسل کما تری مثل هذه المحاسبة فی حق بعض المسندین۔ (تقدمہ نصب الرایہ ج ۱ ص ۲۷)

محمد ابن جریر طبری نے کہا ہے کہ ہمیشہ لوگ مرسل پر عمل کرتے اور اس کو قبول کرتے ہی قائم رہے یہاں تک کہ دو سو سال کے بعد مرسل کے رد کرنے کا قول پیدا ہوا جیسا کہ صلاح علائی کی کتاب احکام المراسیل میں ہے۔ نیز علامہ ابن عبد البر کا کلام اس پر اجماع کا متقاضی ہے اور جن لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ سلف میں کچھ لوگ ارسال کرنے والے کی سخت گرفت کرتے تھے تو یہ اعتراض بے محل ہے۔ اس لئے کہ یہ گرفت ارسال کرنے والے راوی کے غیر ثقہ ہونے کے سبب ہوتی تھی، جیسا کہ تم اس طرح کی گرفت مسند راویوں کے راویوں کے حق میں پاتے ہو۔

اس مسئلہ میں امام شافعی کے اقوال میں سخت اضطراب ہے

علامہ ابن ہمام شافعی کی کتاب الرسالہ سے مرسل کے بارے میں نقل فرماتے ہیں۔

وان لم یوجد ذلک یعنی تعدد المخرج نظر الی بعض ما یروی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ

اگر یہ بات یعنی تعدد طرق نہ پایا جائے تو صحابہ رسول میں سے کسی کی طرف سے جو قول منقول ہو اس کو دیکھا جائے اگر وہ حضور سے روایت

عليه وسلم قولاله فان وجد يوافق ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه دلالة على انه لم يرسل الا عن اصل يصح ان شاء الله وكذلك ان وجد عوام من اهل العلم يفتون بمثل معنى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

بات کی موافقت کردے تو یہ امر اس بات کی دلیل ہے کہ اس ارسال کرنے والے نے کسی صحیح بنیاد پر ارسال کیا ہے ... اور یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ عام اہل علم حضور سے نقل کردہ بات کے موافق فتویٰ دیتے ہوں۔

(فتح القدیر ج ۳ ص ۲۳۶، ۲۳۷)

اس تصریح سے معلوم ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک بھی مرسل روایت اگر قول صحابی یا اہل علم کے خیال کے موافق ہو تو وہ حجت ہے لیکن امام شافعی کی اس تصریح کے باوجود بعض [illegible] کا کہنا ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ نے دو سو سال کے تعامل کے خلاف آواز بلند کی اور مرسل روایتوں کے قبول کرنے سے انکار کردیا تو اس کے بعد عام محدثین نے بھی اسی روش کو اختیار کیا۔ اس لیے صحابہ و تابعین اور جمہور فقہاء کے نزدیک مرسل اگرچہ حجت ہے مگر امام شافعی اور جملہ محدثین کے نزدیک حجت نہیں۔ لیکن یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ امام شافعی کے اقوال اس سلسلے میں مضطرب ہیں۔ جیسا کہ علامہ کوثری نے اس کی تصریح کی ہے۔

والشافعي لما رد المرسل و خالف من تقدمه اضطربت اقواله فمرة قال انه ليس بحجة مطلقا الا مراسيل ابن المسيب ثم اضطرب في رد مراسيل ابن المسيب نفسه في مسائل ذكرتها

چونکہ امام شافعی نے مرسل کو رد کردیا اور اپنے سے پہلے بزرگوں کی مخالفت کی اس لیے ان کے اقوال بھی اس مسئلہ میں مضطرب ہوئے کبھی انھوں نے کہا مرسل مطلقاً حجت نہیں سوائے ابن مسیب کی مرسل روایتوں کے مگر پھر خود ہی ابن مسیب کی مراسیل کو بھی بعض

فی ما علقت علی طبقات الحفاظ	مسائل میں رد کرنے پر مجبور ہوئے جن کو میں
ثم الی الاخذ بمراسیل الآخرین	نے طبقات الحفاظ کی تعلیق میں ذکر کردیا
ثم قال بحجیۃ المرسل عند الاعتضاد	اس کے بعد امام شافعی دوسروں کی مراسیل
ولذلک تعب امثال البیہقی فی	قبول کرنے کی طرف گئے پھر اس کے بعد
التخلص من ھذا الاضطراب	نے اعتضاد کی صورت میں مرسل کو حجت
	کا قول کیا۔ یہی وجہ ہے کہ بیہقی جیسے لوگ
(تعدمہ نصب الرایہ ۱۶ ص ۲۷)	بھی اس اضطراب سے جان چھڑانے میں
	پریشان ہوئے۔

اگرچہ جمہور محدثین اور بعض فقہاء امام شافعی کے ساتھ ہیں، لیکن مسئلہ تراویح کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ نووی لکھتے ہیں۔

مذھب الشافعی والمحدثین او	امام شافعی اسی طرح محدثین یا جمہور محدثین اور
جمھورھم وجماعۃ من الفقھاء	فقہا کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ مرسل
انہ لا یحتج بالمرسل ومذھب	سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ امام مالک
مالک وابی حنیفۃ واحمد واکثر	امام ابو حنیفہ، امام احمد بن حنبل اور اکثر فقہا
الفقھاء انہ یحتج بہ	کا مذہب یہ ہے کہ مرسل سے احتجاج درست

(مقدمہ مسلم للنووی ص ۱۷)

حافظ ابن رجب کی تحقیق کہ یہ اختلاف لفظی ہے

محدثین اور فقہاء کے درمیان جو مرسل کی حجیت کے مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اس کے متعلق حافظ عبدالرحمن ابن رجب حنبلی اپنی شرح علل ترمذی کے اندر تحریر فرماتے ہیں۔

واعلم انه لا تنافي بين كلام الحفاظ وكلام الفقهاء في هذا الباب فان الحفاظ انما يريدون صحة الحديث المعين اذا كان مرسلا وهو ليس بصحيح على طريقهم لانقطاعه وعدم اتصال اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم واما الفقهاء فمرادهم صحة ذلك المعنى الذي دل عليه الحديث فاذا عضد المرسل قرائن تدل على ان له اصلا قوي الظن بصحة ما دل عليه فاحتج به مع ما احتف به من القرائن وهذا هو التحقيق في الاحتجاج بالمرسل عند الائمة كالشافعي واحمد وغيرهما

(تعليق علوم الحديث از نور الدين عتر) ص ۱۵

ذہن نشین کرلو کہ حفاظ حدیث (محدثین) اور فقہاء کے کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے کیوں کہ محدثین کی مراد خاص متعین حدیث کی صحت بصورت مرسل ہے اور وہ ان کے اصول پر صحیح نہیں ہوسکتی، کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی سند متصل نہیں بلکہ اس میں انقطاع موجود ہے اور فقہاء کا مقصد اس حدیث کے مضمون کا صحیح ہونا ہے جو حدیث کا مدلول ہے، پس اگر ایسے قرائن مرسل روایت کو قوت پہنچادیں جو اس کی اصل ہونے پر دلیل بن سکتے ہوں تو گمانِ غالب اس روایت کے مضمون کی صحت کا ہوجاتا ہے، اس لیے کہ جو اس کے ساتھ قرائن ہیں ان کی وجہ سے روایت مرسل قابلِ استدلال ہوجاتی ہے۔ یہی مرسل روایتوں سے استدلال کرنے کے مسئلہ میں امام شافعی اور امام احمد بن حنبل وغیرہ جیسے ائمہ کے نزدیک محقق بات ہے

حافظ ابن رجب کی تحقیق کو اگر درست تسلیم کرلیا جائے تو مرسل روایتوں کے قابلِ احتجاج ہونے میں سرے سے کوئی اختلاف ہی باقی نہیں رہتا ہے اور سچی بات یہ ہے کہ اختلاف صرف لفظی ہے۔

اس اختلاف سے بیس رکعت تراویح کی روایتوں پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے

بہر صورت امام شافعی علیہ الرحمہ کا مرسل کے اس مسئلہ میں جو قول بھی صحیح تسلیم کیا جائے اس جگہ ان کے اختلاف سے ہمارے مدعا پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ امام شافعی نے بیس رکعت تراویح کا عہد فاروقی سے ثبوت تسلیم کر لیا ہے جس کی تصریح خود ان کے قلم سے گزر چکی ہے۔ پس ایسی صورت میں مرسل روایتوں کے سلسلہ میں ان کا جو بھی خیال ہو مسئلہ زیر بحث سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا، کیوں کہ مرسل کی حجیت میں اختلاف رکھنے کے باوجود انھوں نے بیس رکعت کا ثبوت جب خود ہی تسلیم کر لیا ہے تو ان کے اس اختلاف کو ان کے نزدیک بیس رکعت کے غیر ثابت ہونے کی دلیل کے طور پر پیش کرنا تفسیر القول بما لا یرضی عنہ قائلہ یا مدعی سست اور گواہ چست والی بات ہوگی۔ پھر اس اختلاف سے زیر بحث مسئلہ کا اس لیے بھی کوئی تعلق نہیں ہے کہ امام بخاری امام شافعی و دیگر محقق محدثین کا اسی پر عمل ہے کہ مرسل روایت اگر دوسری مرسل یا مسند روایت یا صحابی کے قول و عمل یا ائمہ مجتہدین کے اقوال یا کسی اور قرینہ سے تقویت حاصل کر لیتی ہے تو اس کو حجت بنایا جا سکتا ہے۔ اور وہ صحیح تسلیم کر لی جاتی ہے۔ حافظ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

بیس رکعت کی مرسل روایتیں امام بخاری امام شافعی اور جمہور محدثین کے مسلک پر صحیح ہیں۔

موقوف ہے تو اس صورت میں وہ مرسل اور موقوف بھی موصول اور مرفوع ہی تسلیم کی جائیگی اگرچہ ان میں سے کسی ایک کا راوی حفظ و ضبط میں دوسرے سے کم درجہ کا ہی کیوں نہ ہو، یہی مذہب جملہ فقہاء و اصولیین اور تمام محققین کا ہے ۔ امام نووی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں

وقد سبق هذه القاعدة فی الفصول السابقة فی مقدمة هذا الشرح ثم فی مواضع بعد ذلك وبینا ان الصحیح والصواب الذی علیه الفقهاء والاصولیین ومحققوا المحدثین انه اذا روی الحدیث مرفوعاً وموقوفاً او موصولا ومرسلا حکم بالرفع والوصل لانها زیادة ثقة سواء کان الرافع والواصل اکثر او اقل فی الحفظ والعدد۔

اس شرح کے مقدمہ کی گزشتہ فصلوں کے اندر اور اس کے بعد بھی متعدد جگہوں پر یہ قاعدہ گزر چکا ہے اور ہم نے بیان کر دیا ہے کہ صحیح و صواب مذہب جس پر فقہاء و اصولیین اور محقق محدثین ہیں۔ یہ ہے کہ جب روایت مرفوع اور موقوف یا موصول اور مرسل منقول ہو تو اس پر مرفوع اور موصول ہونے کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ ثقہ کی زیادتی ہے خواہ مرفوع کا یا موصول کا راوی حفظ و عدد میں کم ہو یا زیادہ (دونوں صورتوں میں حکم ایک ہی ہے۔)

(نووی علی مسلم ج ۱ ص ۲۵۶)

حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں:

وقال الشافعی یقبل ان اعتضد بمجیئه من وجه آخر یباین الطریق الاولی مسندا کان او مرسلاً ۔ (شرح نخبة الفکر ص ۶۲)

اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر تقویت حاصل کر لے اس طرح کہ وہ منقول ہو، دوسری سند سے بھی جو پہلی سند کے علاوہ ہو خواہ یہ دوسری سند موصول ہو یا مرسل تو ایسی مرسل روایت کو قبول کیا جائے گا۔

بلکہ شیخ الاسلام زکریا انصاری کے نزدیک مرسل کا مؤید ضعیف ہو تب بھی وہ

مرسل مقبول ہو جائے گی۔ دیکھیے حاشیہ شرح نخبۃ الفکر۔ (از رکعات تراویح ص ۶۵)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ بیس رکعت تراویح کی جملہ مرفوع و موقوف مرسل و موصول روایتیں جمہور علماء اور محقق محدثین کے اصول کی روشنی میں ثابت اور قابل استدلال ہیں۔ امام نووی علامہ ابن حجر وغیرہم چونکہ شافعی المسلک ہیں۔ اور صاحب البیت ادری بما فیہ کی بنیاد پر ان کا بیان امام شافعی کے مسلک کے بارے میں اس بات کی واضح دلیل ہے کہ امام شافعی کا آخری قول یہی ہے کہ مرسل روایت خواہ کبار تابعین کی ہو یا صغار کی۔ اگر کسی قرینہ سے تقویت حاصل کر لیتی ہے تو وہ حجت کے قابل ہے۔ اس لیے کبار و صغار کی تفریق کی بحث اس جگہ بالکل غلط اور بے بنیاد ہے۔ جیسا کہ مذکورالصدور حوالوں سے واضح ہے۔ بنابریں یزید بن رومان کی روایت ہو یا یحییٰ بن سعید انصاری کی روایت۔ ثقہ کی مرسل ہونے نیز دوسری مسند روایات و دیگر قرائن سے تقویت حاصل کر لینے کی وجہ سے صحیح اور قابل استدلال ہیں۔ مصنف ابن ابی شیبہ کی یہ تیسری مرسل روایت اسی اصول کے تحت صحیح اور قابل احتجاج ہے۔

بعہد فاروقی بیس رکعت کی تیسری مرسل روایت

ؒ غیر مقلد حضرات کے لیے صغار و کبار کی تفریق بھی تراویح کے مسئلہ میں مفید نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس طرح صغار تابعین سے بیس رکعت کی روایتیں ارسال کے ساتھ منقول ہیں۔ اسی طرح بعض کبار تابعین سے بھی ارسال کے ساتھ روایات موجود ہیں مثلاً محمد بن نصر مروزی اپنی کتاب قیام اللیل میں روایت فرماتے ہیں۔ وعن محمد بن کعب القرظی کان الناس یصلون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان عشرین رکعۃ الخ۔ محمد بن کعب قرظی جو کبار تابعین میں ہیں وہ فرماتے ہیں کہ فاروق اعظم کے زمانہ میں لوگ رمضان کے اندر بیس رکعت پڑھا کرتے تھے۔

(مختصر قیام اللیل ص ۹۱)

حدثنا حميد بن عبد الرحمن عن حسن عن عبد العزيز بن رفيع قال كان ابی بن كعب يصلی بالناس فی رمضان بالمدينة عشرين ركعة ويوتر بثلاث ۔

(مصنف ابن ابی شیبہ مطبوعہ حیدرآباد ج ۲ ص ۳۹۳)

ہم سے حمید بن عبد الرحمٰن نے حدیث بیان کی وہ حسن بن صالح سے روایت کرتے ہیں اور وہ عبد العزیز بن رفیع سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بتایا کہ ابی ابن کعبؓ لوگوں کو رمضان میں مدینہ کے اندر بیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھاتے تھے ۔

اس روایت کے بھی تمام راوی ثقہ ہیں ۔

۱/ حمید بن عبد الرحمٰن الرواسی الکوفی متوفی ۱۹۲ھ ۔ ثقہ ۔ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۴۵)

۲/ حسن بن صالح متوفی ۱۶۷ھ ۔ ثقہ ۔ تذکرۃ الحفاظ ج ص ۲۱۶

۳/ عبد العزیز بن رفیع متوفی ۱۳۰ھ ثقہ ۔ حافظ ابن حجر عجلی سے نقل فرماتے ہیں تابعی ثقہ اور جریر سے نقل کرتے ہیں ۔ قال جرير كان اتی عليه نيف وتسعون فكان يتزوج فلا تمكث المرأة معه من كثرة جماعه نیز ابن حجر کے بیان کے مطابق یہ حضرت انس ابن الزبیر ابن عباس وابن عمر رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ۔ (تہذیب التہذیب ج ۶ ص ۳۳۷ ۔)

ان چیزوں سے ان کا طویل العمر ہونا ثابت ہوتا ہے اگر نوے یا پچانوے سال کی عمر

لہ حضرت ابی ابن کعبؓ کے سال وفات میں اختلاف ہے تہذیب التہذیب میں ۱۹ھ ۳۲ھ وغیرہ لکھا ہے ۔ ابن حبان نے کتاب الثقات میں ۲۲ھ بتایا ہے اور لکھا ہے وقیل انہ بقی الی خلافۃ عثمان یعنی کچھ لوگوں کا دعوی ہے کہ عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت تک زندہ رہے ۔ محدث ابونعیم نے حضرت ابی کا سن وفات ۳۰ھ عہد عثمانی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے ۔ دیکھیے نیل الدرایہ ص ۱ ۔

بھی ان کی تسلیم کرلی جائے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ابی ابن کعب رضہ کے زمانہ میں ان کا موجود ہونا ثابت ہوجاتا ہے، اس کے بعد تو اس روایت کے متصل الاسناد ہونے کا بھی قوی احتمال پیدا ہوجاتا ہے۔ پس حافظ عبداللہ صاحب غازیپوری کا یہ دعویٰ بے دلیل ہے کہ عبدالعزیز بن رفیع "۵۰ھ کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔
(رکعات تراویح مع اضافات ضمیمہ ص۳۷)

ابوالحسناء کی روایت

اسی طرح عطاء بن ابی رباح اور اعرج کی صحیح روایتوں کے علاوہ دوسری روایتوں سے بھی عہد فاروقی کے بعد خصوصاً حضرت علی کی خلافت کے زمانہ میں بیس رکعت بحکم حضرت علی رضہ پڑھنا ثابت ہے۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔

حدثنا وکیع[1] عن حسن[2] بن صالح عن عمرو[3] بن قیس عن ابی الحسناء ان علیا امر رجلا یصلی بھم فی رمضان عشرین رکعۃ	ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی ہے وہ حسن بن صالح سے اور وہ عمرو بن قیس سے اور وہ ابوالحسناء سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت علی نے ایک شخص کو حکم دیا کہ رمضان میں لوگوں کو بیس رکعت پڑھائے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۹۳)

ابوالحسناء سے یہ روایت ایک دوسری سند کے ساتھ بھی نقل کی گئی ہے چنانچہ السنن الکبریٰ ج ۲ ص ۴۹۷ پر امام بیہقی فرماتے ہیں۔

---

[1] وکیع بن الجراح متوفی ۱۹۶ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۳۶

[2] حسن بن صالح متوفی ۱۶۷ھ ثقہ تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۱۶

[3] عمرو بن قیس الملائی الکوفی متوفی ۱۴۶ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۹۲ و میزان الاعتدال ج ۲ ص ۲۸۵

اخبرنا ابو عبد الله بن فنجويه
الدينوري ثنا احمد بن محمد بن اسحٰق
السني ثنا احمد بن عبد الله البزاز
ثنا سعدان بن يزيد ثنا الحكم
بن مروان السلمي انبانا الحسن
بن صالح عن ابی سعد البقال
عن ابی الحسناء ان علی ابن ابی طالب
امر رجلا يصلی بنا خمس
ترويحات عشرين ركعة وفی
هذا الاسناد ضعف۔

(السنن الکبری ج ۲ ص ۲۹۷)

ہم کو ابو عبداللہ فنجویہ دینوری نے خبر دی ہے
وہ کہتے ہیں ہم سے احمد بن عبداللہ البزار
نے حدیث بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں ہم
سے سعدان بن یزید نے حدیث بیان کی
اور وہ کہتے ہیں ہم سے حکم بن مروان سلمی
نے حدیث بیان کی ہے، ان کا بیان ہے
کہ ہم کو حکم بن صالح نے بتایا ہے اور وہ
ابی سعد بقال سے روایت کرتے ہیں اور ابو سعد
بقال ابوالحسناء سے روایت کرتے ہیں
کہ حضرت علی بن ابی طالبؓ نے ایک شخص کو حکم
دیا کہ ہم لوگوں کو پانچ ترویحے بیس رکعت
نماز پڑھائے۔ بیہقی کہتے ہیں اس سند میں
کمزوری ہے۔ (یعنی اس میں ابوسعد بقال ضعیف ہے)

اس سند کی توثیق درج ذیل ہے۔

۱/ ابوعبداللہ بن فنجویہ الدینوری: متوفی سنہ ۴۱۴ھ ثقہ شذرات الذہب ج ۳ ص ۲۰۲
۲/ احمد بن محمد بن اسحاق السنی متوفی سنہ ۳۶۴ھ صدوق تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۱۶
۳/ احمد بن عبداللہ البزاز متوفی سنہ ۲۲۷ھ ثقہ " " ص ۴۰۰
۴/ سعدان بن یزید صدوق ذکرہ ابن ابی حاتم تاریخ بغداد ج ۹ ص ۲۰۵
۵/ الحکم بن مروان السلمی قال ابوحاتم لا باس بہ ابن ابی حاتم و میزان الاعتدال ص ۵۷۹ ج ۱
۶/ حسن بن صالح ثقہ۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۲۱۶
۷/ ابوسعد البقال متوفی سنہ ۱۴۰ھ یا اس کے بعد ضعیف اور مدلس ہیں، فرماتے ہیں۔

قال الذھبی ما علمت احد اوثقہ۔ مجھے معلوم نہیں کہ کسی نے ان کی توثیق کی ہو خلاصہ ص ۴۲۰: ۔ لیکن ذہبی کا یہ بیان صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ ابو ہشام رفاعی نے ان کو ثقہ بتایا ہے نیز ابو زرعہ نے ان کا صدوق ہونا تسلیم کیا ہے اس کے علاوہ اور لوگوں کی طرف بھی ان کی توثیق منسوب کی گئی ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر لوگوں نے ضعیف قرار دیا ہے۔ دیکھیے تہذیب التہذیب ۹/۷

ابو الحسنا کی روایت پر اعتراض اور اس کی حقیقت۔

اس روایت پر غیر مقلدین کی طرف سے دو اعتراض کیے جاتے ہیں۔ اول یہ کہ ابو سعد بقال مدلس اور ضعیف راوی ہے۔ دوم یہ کہ ابو الحسنا مجہول العین اور غیر معلوم شخص ہے۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ ابو سعد بقال اس درجہ ضعیف نہیں کہ بالکل ساقط الاعتبار ہو جائے البتہ مدلس ہے۔ لیکن ابو الحسنا سے روایت کرنے والا وہ تنہا نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ عمرو بن قیس جیسا ثقہ راوی بھی اس کا متابع ہے اور اصول حدیث کا قاعدہ یہ ہے کہ مدلس کی روایت متابعت کے بعد قبول کر لی جاتی ہے۔ حافظ ابن حجر علیہ الرحمہ تصریح فرماتے ہیں۔

ومتی توبع سیئ الحفظ کان یکون فوقہ او مثلہ لا دونہ وکذا المختلط الذی لا یتمیز والمستور والاسناد المرسل وکذا المدلس .... صار حدیثھم حسنا لا لذاتہ	اور جب بد حافظہ کی متابعت ثابت ہو جائے اس طرح کہ متابع اس سے اعلیٰ درجے یا اس کا ہمسر ہو، اس سے کم رتبہ نہ ہو۔ ایسے ہی وہ راوی جس کا ذہن مختل ہو گیا ہو اور اس کی (روایتوں میں) تمیز نہ ہوتی ہو یا راوی مستور ہو، یا مرسل السند ہو۔ اسی طرح اگر راوی مدلس ہو (تو
(شرح نخبۃ الفکر ص ۹۱)	

متابعت کے بعد) ان سب کی روایتیں حسن لغیرہ ہو جائیں گی۔

اور آگے چل کر فرماتے ہیں۔

فارتقی من درجة التوقف الی درجة القبول۔ (شرح نخبة الفکر ص ۹۲)

تردد کے درجہ سے قبول کے درجہ کی طرف ترقی کر جائے گی۔

اس لیے ابو سعد بقال کی وجہ سے روایت مذکور پر اعتراض صحیح نہیں ہے۔

دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے روایت کرنے والا ابوالحسناء مجہول العین نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے روایت کرنے والے دو راوی ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس موجود ہیں اور اصول یہ ہے کہ جس کے دو شاگرد معلوم ہوں اس کو مجہول العین نہیں کہا جا سکتا۔ جیسا کہ گزر چکا ہے، اس لیے ابوالحسنار مستور الحال ہوں گے، کیوں کہ ان کی صراحت کے ساتھ توثیق معلوم نہیں ہے، لیکن مستور کی روایت بعض لوگوں کے نزدیک تو یوں بھی مقبول ہے، اور جن کے نزدیک مقبول نہیں ان کے یہاں بھی متابعت کے ساتھ مقبول ہو جاتی ہے اور یہاں ابوالحسنا کا متابع اعلیٰ درجہ کے ثقہ ابو عبدالرحمٰن السلمی حضرت علیؓ کے شاگرد بھی اس روایت کو ان سے نقل کرنے والے موجود ہیں جیسا کہ آئندہ ان کی روایت سے معلوم ہوگا بنابریں ابوالحسنار کی روایت جملہ محدثین کے نزدیک قابل عمل ہوگی۔ اور اس کو مردود قرار دینا مسلم اصول سے بغاوت کے مرادف ہوگا۔ اس جگہ یہ بات بھی ذکر کر دینا فائدہ سے خالی نہیں ہے کہ

مولانا اعظمی کا دعویٰ کہ ابوالحسنا دو ہیں بالکل صحیح ہے۔

ابوالحسنار نام کے دو شخص ہیں اور دونوں مستور الحال ہیں، ایک تو مذکور العدر ابوالحسنا ہیں جو حضرت علی کے شاگرد اور ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس کے استاد ہیں اور دوسرے

ابوالحسناء وہ ہیں جو حکم بن عتیبہ کے شاگرد اور شریک اور حسن بن صالح کے استاد ہیں جن سے ابوداؤد[1] ج ۲ ص ۳۴، اور ترمذی[2] ج ۱ ص ۱۸۰ میں روایت موجود ہے اور جن کو حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب اور تہذیب التہذیب میں مجہول کہا ہے یا میزان الاعتدال میں ذہبی نے غیر معلوم اور مجہول قرار دیا ہے حالانکہ یہ بھی مجہول العین نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان سے روایت کرنے والے بھی دو راوی شریک اور حسن بن صالح موجود ہیں جیسا کہ کتاب الکنی ج ۱ ص ۱۵۱ پر دولابی نے تصریح کی ہے۔

فرماتے ہیں:

حدثنا العباس بن محمد عن یحیی بن معین قال ابو الحسناء روی عنه شریک والحسن بن صالح کوفی۔ (کتاب الکنی للدولابی ج ۱ ص ۱۵۱)	عباس بن محمد یحییٰ بن معین سے راوی ہے کہ انھوں نے کہا ابوالحسناء سے شریک اور حسن بن صالح روایت کرتے ہیں اور وہ کوفہ کا رہنے والا ہے۔

دولابی نے ج ۱ ص ۱۴۸ پر بھی ایک ابوالحسناء کا تذکرہ اس طرح کیا ہے۔

ابو الحسناء الحسن بن الحکیم۔	ابوالحسناء کا نام حسن بن الحکیم ہے۔ (کتاب الکنی ج ۱ ص ۱۴۸)

بہر صورت مولانا اعظمی کا درج ذیل بیان اپنی جگہ نہایت محققانہ ہے کہ ابوالحسناء دو ہیں۔

---

[1] باب الاضحیة عن المیت میں یہ روایت ہے جس کی پوری سند اس طرح ہے، حدثنا عثمان ابی شیبه قال اخبرنا شریک عن ابی الحسناء عن الحکم عن حنش

[2] ترمذی باب الاضحیة بکبشین کے اندر ہے ثنا محمد بن عبید المحاربی الکوفی ثنا شریک عن ابی الحسناء عن حنش عن علی انه کان الخ۔

یہ دونوں دو ابوالحسناء ہیں۔ تقریب والا ابوالحسناء وہ ہے جو حکم بن عتیبہ یعنی حضرت علیؓ کے شاگرد کے شاگرد سے روایت کرتا ہے اور اس سے شریک نخعی روایت کرتے ہیں جیسا کہ خود صاحب تقریب نے تہذیب التہذیب میں اس کی تصریح کی ہے اور یہ ابوالحسناء جس میں گفتگو ہو رہی ہے وہ ہے جس سے ابوسعد بقال اور عمرو بن قیس روایت کرتے ہیں اور وہ حضرت علیؓ سے روایت کرتا ہے۔ لہذا جب دونوں کے شاگرد اور استاد الگ ہیں تو دونوں ایک کیسے ہو سکتے ہیں۔ تقریب والے ابوالحسناء سے صرف ایک (جیسا کہ ابن حجر اور ذہبی نے بتایا ہے، ورنہ معلوم ہو چکا کہ اس سے روایت کرنے والے بھی دو ہیں۔) روایت کرنے والا شریک ہے۔ اس لیے حافظ ابن حجر نے مجہول لکھا ہے۔ اگر وہ یہی ابوالحسناء ہوتا تو اس سے روایت کرنے والے تین ہو جاتے، ایسی صورت میں حافظ اس کو مجہول کیسے لکھ سکتے تھے۔ جبکہ وہ خود ہی فرماتے ہیں کہ جس سے ایک راوی کے سوا دوسرا روایت نہ کرے اس کی نسبت میں مجہول لفظ لکھوں گا حافظ کی عبارت آگے آئے گی پھر تقریب کے ابوالحسناء کا شاگرد آٹھویں طبقہ کا آدمی ہے اور اس ابوالحسناء کے شاگرد پانچویں اور چھٹے درجے کے آدمی ہیں، لہذا وہ ابوالحسناء تو ساتویں طبقہ کا ہو سکتا ہے جس کا شاگرد آٹھویں طبقہ کا ہے مگر جس کے شاگرد پانچویں اور چھٹے طبقہ کے ہوں وہ ساتویں طبقہ کا کیسے ہو سکتا ہے۔

الحاصل دونوں کو ایک قرار دینا حافظ (عبداللہ غازی پوری) صاحب کی غلطی ہے اور اگر کسی کو اسی پر اصرار ہو کہ دونوں ایک ہی ہیں تو ماننا پڑے گا کہ ابوالحسناء سے روایت کرنے والے تین (بلکہ چار) شخص ہیں، لہذا اصولِ حدیث کی رو سے وہ مجہول نہیں ہے اور حافظ ابن حجر نے جو تقریب میں اس کو مجہول لکھا ہے صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ خود حافظ نے تصریح کی ہے کہ جس سے بجز ایک راوی کے کسی دوسرے نے روایت نہ کی ہو اور اس کی توثیق بھی کسی نے نہ کی ہو اس کے حق میں

مجہول کا لفظ استعمال کرتا ہوں ، حافظ کی عبارت یہ ہے ۔

من لم یرو عنہ غیر واحد ولم یوثق والیہ الاشارۃ بلفظ مجہول ۔ (تقریب ص ۳)	جس شخص سے صرف ایک آدمی روایت کرے اور کسی نے اس کی توثیق بھی نہ کی ہو تو اس کی طرف اشارہ لفظ مجہول سے کیا جائے گا ۔ (تقریب ص ۳)

ثانیاً جب ابوالحسناء سے طبقہ خامسہ کا آدمی روایت کرتا ہے تو تقریب میں ابوالحسناء کو طبقہ رابعہ سے قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے ۔ اس لیے کہ جب شاگرد طبقہ خامسہ سے ہے تو استاد بطریق اولیٰ کم از کم طبقہ خامسہ سے .... ورنہ رابعہ یا ثالثہ سے ہوگا ۔ (رکعات تراویح ص ۸۰ و ۸۱)

بیس رکعت تراویح کا راوی ابوالحسناء بصری ہے ۔

مولانا اعظمی مدظلہ العالی کا یہ بیان اس لیے اور زیادہ محقق اور صحیح ثابت ہوگا کہ جو ابوالحسناء تقریب یا میزان وغیرہ میں غیر معلوم اور شریک کا استاد بتایا گیا ہے وہ دولابی کی تصریح کے مطابق کوفی ہے اور میزان سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوسرے ابوالحسناء اس سے اقدم ہے جو بصری ہے ، اس لیے کہ علامہ ذہبی میزان الاعتدال ج ص ۲۸۵ پر حسن نام کے ایک راوی کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں ۔

الحسن بن ابی الحسناء عن شریک قال الازدی منکر الحدیث فاما الحسن بن ابی الحسناء عن ابی العالیہ البراء وغیرہ وعنہ وکیع وابن مہدی فہذا شیخ	حسن بن ابی الحسناء شریک سے روایت کرتا ہے ازدی نے کہا وہ منکر الحدیث ہے لیکن حسن بن ابی الحسناء جو ابوالعالیۃ البراء وغیرہ سے روایت کرتے ہیں اور حسن سے وکیع اور ابن مہدی روایت کرتے ہیں وہ

قدیم وثقہ ابن معین وهو شیخ قدیم ہیں، ان کی توثیق ابن معین نے
بصری ۔ (میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۸۵) کی ہے اور وہ بصرہ کے رہنے والے ہیں ۔
اس تصریح سے معلوم ہوا کہ حسن بن ابی الحسناء دو ہیں ۔ ایک بصری ہے جس سے
روایت کرنے والے وکیع ہیں، یہ قدیم اور شیخ بصری تھے، ان کی توثیق ابن معین نے
کی ہے اور جب ابوالحسناء ہی نام کے ان دونوں کے والد ہیں تو از خود معلوم ہوگیا کہ ابوالحسناء
دو ہیں ۔ ایک بصری قدیم اور دوسرا ان سے متاخر ہے ۔ اس ابوالحسناء کے قدیم
ہونے کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ابوسعد بقال متوفی سنہ ۱۴۰ھ اور عمرو
بن قیس متوفی سنہ ۱۴۶ھ ابوالحسناء کے شاگرد ہیں ۔ اور ابوالحسناء کے لڑکے حسن ابوالعالیہ
بصری تابعی سے روایت کرتے ہیں ۔ یہ ابوالعالیہ البراء تابعی ابن عباس ابن
ابن زبیر اور حضرت انس رضی اللہ عنہم سے روایت کرتے ہیں ۔ دیکھیے تہذیب التہذیب
ص ۱۴۳ اس سے ابوالحسناء کا قدیم ہونا معلوم ہوتا ہے اس کی صریح توثیق کا معاملہ
تابعیت کے بعد اس کی کوئی ضرورت یوں بھی باقی نہ تھی مگر چونکہ اس پر کسی طرح کی
جرح بھی منقول نہیں اس لیے معتبر ہی تسلیم کیا جائے گا ۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے ۔

ان اهل تلك القرون كان
الغالب حالهم الصدق والعدالة
بشهادة النبي صلى الله عليه
وسلم لهم بذلك فحيث لم
نطلع على ما يجرح الراوي فالظاهر
انه عدل مقبول الحديث

ان زمانوں کے اکثر لوگوں کی حالت صدق
و عدالت پر تھی کیوں کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ان کے متعلق یہ شہادت دی
ہے، اس لیے جب تک ہم کسی جرح کرنے
والی بات پر مطلع نہ ہوں گے ظاہر یہی ہے
کہ وہ عادل و مقبول ہیں ۔

(حاشیہ مقدمہ ابن صلاح از نور الدین عتر ص ۵۰)

ابو عبدالرحمٰن سلمی کی روایت

یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ابوالحسنا حضرت علی کے اس حکم کے تنہا راوی نہیں ہیں بلکہ ان کی متابعت میں ابو عبدالرحمٰن سلمی جیسا ثقہ راوی بھی موجود ہے، یہ دونوں روایتیں بحیثیت مجموعی مقبول ہو جاتی ہیں۔ اس لیے اگر کسی سند میں انفرادی طور پر کچھ کلام کی گنجائش بھی تھی تو تعدد طرق اور متابعت کے بعد اصول حدیث کی رو سے اس کا تدارک ہو گیا اور دونوں کا ضعف جاتا رہا۔ ابو عبدالرحمٰن سلمی کی روایت یہ ہے

اخبرنا ابو الحسين بن الفضل القطان ببغداد اخبرنا محمد بن احمد بن عيسى بن عبدك الرازى ثنا ابو عامر عمرو بن تميم ثنا احمد بن عبد الله بن يونس ثنا حماد بن شعيب عن عطاء بن السائب عن ابى عبد الرحمن السلمى عن على قال دعا القراء فى رمضان فامر منهم رجلا يصلى بالناس عشرين ركعة وكان على يوتر بهم۔	ہم کو حسین بن فضل قطان نے بغداد میں خبر دی وہ کہتے ہیں ہم کو محمد بن احمد بن عیسیٰ بن عبدک رازی نے خبر دی وہ کہتے ہیں ہم سے ابو عامر عمرو بن تمیم نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں ہم سے حدیث بیان کی احمد بن عبداللہ بن یونس نے اور وہ کہتے ہیں کہ ہم سے حدیث بیان کی حماد بن شعیب نے وہ عطا بن سائب سے روایت کرتے ہیں اور وہ ابو عبدالرحمٰن سلمی سے راوی ہیں کہ انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے قاریوں کو طلب فرمایا رمضان میں اور ان میں سے کسی ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت نماز پڑھائے اور وتر ان کو حضرت علیؓ خود پڑھاتے تھے

(السنن الکبریٰ للبیہقی ج ۲ ص ۴۹۶)

اس روایت کے راویوں کے متعلق ماہرین رجال کا بیان یہ ہے۔

ابوالحسین بن القطان المتوفی ۴۱۵ھ ثقہ۔ شذرات الذہب ج ۳ ص ۲۰۲

محمد بن احمد بن عیسیٰ بن عبدک الرازی المتوفی ۳۲۴ھ ثقہ۔ تاریخ بغداد ج ۱ ص ۲۸۱

ابو عامر عمرو بن تمیم

اسد بن عبداللہ بن یونس متوفی ۲۲۷ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۵۰

حماد بن شعیب متوفی ۱۷۰ھ کے بعد میزان الاعتدال ج ۱ ص ۵۹۶

عطا بن السائب متوفی ۱۳۷ھ تہذیب التہذیب ج ۷ ص ۲۰۳

ابو عبدالرحمٰن السلمی متوفی ۷۳ھ ثقہ۔ تذکرۃ الحفاظ ج ۱ ص ۵۸۔

اس روایت کی سند میں حماد بن شعیب اور عطا بن سائب پر اعتراض ہے کہ عطا بن سائب کا آخیر عمر میں حافظہ خراب ہو گیا تھا۔ حافظہ خراب ہونے سے پہلے ان سے جن لوگوں نے روایت کی ہے، ان میں حماد بن شعیب کا نام نہیں ہے۔ اور جس راوی کا ذہن مختل ہو چکا ہو اس سے اختلال کے پہلے والی روایت تو قبول ہوتی ہے بعد والی نہیں اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو حماد بن شعیب کے متعلق جس طرح قبل الاختلال روایت لینا ثابت نہیں ہے، اسی طرح بعد اختلال کا بھی کوئی ثبوت نہیں ہے زیادہ سے زیادہ قبل الاختلال روایت لینے والوں میں ان کا نام نہیں ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حقیقت اور نفس الامر میں ان میں شامل بھی نہ ہوں اس لیے کہ محدثین نے تتبع اور تلاش کے ذریعہ ناموں کی فہرست تیار کی ہے، یہی وجہ ہے کہ خود محدثین کا بیان قبل الاختلال روایت کرنے والوں کی تعداد میں مختلف ہے کسی کے نزدیک صرف دو ہی آدمی ہیں تو کسی کے نزدیک چار آدمی ہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ ہیں۔ بنا بریں حماد بن شعیب کے بارے میں یقین کے ساتھ یہ حکم لگانا کہ وہ اختلال کے بعد ہی روایت لینے والوں

میں شامل ہیں، بے دلیل اور غلط ہے۔ ثانیاً حماد بن شعیب کے استاد عطاء بن سائب
جن کا ذہن مختل ہو گیا تھا، ان کی متابعت ابو الحسن کی روایت سے ہو جاتی ہے
اور اصولِ حدیث کا یہ قاعدہ گزر چکا ہے کہ جس راوی میں اختلاط ہو چکا ہے۔ متابعت
کے بعد اس کی روایت قبول کر لی جاتی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حماد بن شعیب
راوی نہایت ضعیف ہے کسی نے اس کی توثیق نہیں کی ہے۔ یہ بالاتفاق ضعیف اور
بے انتہا ضعیف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو اصولِ حدیث کی روشنی میں
ابو الحسن کی روایت سے متابعت اور تعدد طرق کے حاصل ہو جانے کے بعد حماد
بن شعیب کے ضعیف ہونے کے باوجود یہ روایت قبول ہوگی۔ ثانیاً حماد بن شعیب کے
متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ بے انتہا ضعیف ہے اور کسی نے اس کی توثیق نہیں کی ہے۔ یہ
بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ حاکم نے اس کو اعلیٰ درجہ کا ثقہ شمار کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ
اس کی روایت کو بخاری و مسلم کی شرط پر صحیح بتا رہے ہیں، جس کے بعد حماد بن شعیب
نہ متفق علیہ ضعیف رہتا ہے اور نہ ہی اس کو حد درجہ ضعیف قرار دینا درست ہے۔
چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی فرماتے ہیں۔

قلت واخرج له مع هذا الحاكم في مستدركه۔
(لسان المیزان ج ۲ ص ۳۴۸)

میں کہتا ہوں ان جرحوں کے باوجود حاکم نے اپنی مستدرک میں ان سے روایت قبول کر لی ہے۔

حاکم نے اپنی مستدرک ج ۳ ص ۵۰۸ پر حماد بن شعیب کی سند سے یہ روایت
نقل کی ہے۔ حدثنا ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ الاصبهانی ثنا الحسین بن
ثنا حماد بن شعیب عن اسمعیل بن امیة ان محمد بن قیس مخرمة
روایت نقل کرنے کے بعد حاکم فرماتے ہیں صحیح الاسناد ولم یخرجاه۔ اس سے معلوم ہوا
حاکم کے نزدیک حماد بن شعیب بخاری و مسلم کے راویوں کے درجہ کا ثقہ ہے، اگر

دوسروں کے نزدیک یہ راوی ضعیف ہے جیسا کہ ذہبی نے اس جگہ حاکم کا تعاقب کرتے ہوئے بتایا ہے۔ لیکن اتنا ضرور تسلیم کرنا ہوگا کہ وہ متفق علیہ ضعیف نہیں ہے اور نہ ہی حد درجہ ضعیف ہے۔

عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت

امام محمد بن نصر مروزی روایت فرماتے ہیں۔

اخبرنا یحییٰ بن یحییٰ اخبرنا حفص بن غیاث عن اعمش عن زید بن وھب قال کان عبداللہ بن مسعودؓ یصلی لنا فی شھر رمضان فینصرف وعلیہ لیل قال الاعمش کان یصلی عشرین رکعۃ ویوتر بثلاث۔	ہم کو یحییٰ بن یحییٰ نے خبر دی ہے۔ انھوں نے کہا کہ ہم کو حفص بن غیاث نے خبر دی ہے اور وہ اعمش سے روایت کرتے ہیں۔ انھوں نے زید بن وہب سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا عبداللہ بن مسعودؓ ہم لوگوں کو ماہ رمضان میں نماز پڑھاتے اور رات باقی رہتے ہوئے واپس ہوتے تھے۔ اعمش نے کہا کہ وہ بیس رکعت اور تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔

اگرچہ اس روایت کی سند قیام اللیل کے نسخوں میں نہیں ہے لیکن قدیم نسخوں میں اس کی مذکورہ سند موجود ہے جیسا کہ علامہ بدرالدین عینیؒ کے حوالہ سے واضح ہے۔ سند کے تمام راوی بھی نہایت ثقہ اور معتبر ہیں اور روایت میں کوئی انقطاع بھی نہیں ہے۔ راویوں کی توثیق یہ ہے:

۱۔ یحییٰ بن یحییٰ بن بکیر تمیمی ۔ ثقہ ۔ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۲۹۷

۲۔ حفص بن غیاث بن طلق ابو عمر کوفی متوفی ۱۹۴ھ ثقہ " " ج ۲۔ ص ۴۱۶

۲۳ اعمش سلیمان بن مہران تابعی ہیں متولد ۶۱ھ متوفی ۱۴۸ھ ثقہ تہذیب التہذیب ۴/۲۲۲

۲۴ زید بن وہب جہنی کوفی کبار تابعین میں سے ہیں، متوفی ۹۶ھ ثقہ " " ۳/۴۲۷

اس روایت پر اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ قال الاعمش یصلی عشرین رکعۃ ویوتر بثلاث کا ٹکڑا سند سابق سے علیحدہ ہے اور اعمش نے حضرت عبداللہ بن مسعود کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ لہذا بیس رکعت کے معاملہ میں یہ جملہ منقطع ہے اس سلسلہ میں اولاً تو یہی بات کافی ہے کہ جب تمام راوی ثقہ ہیں تو انقطاع کے باوجود ہم احناف کے نزدیک استدلال درست ہے اور ثانیاً عرض یہ ہے کہ اس کو منقطع کہنا ہی غلط ہے کیوں کہ ابن مسعود کے اصحاب خاص کے عمل سے اس کا ثبوت ہو جاتا ہے۔ لہذا اعمش کے بیان کی صحت معلوم ہو جاتی ہے اور ایسی صورت میں مرسل یا منقطع روایت اعتضاد کی وجہ سے قبول ہو جاتی ہے۔ دیکھیے بخاری کے اندر حدیث آمین کے آخر میں تھا قال ابن شہاب وکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول آمین علامہ ابن حجر علیہ الرحمہ (فتح الباری ج ۲ ص ۲۲۱) پر اس کے متعلق تحریر فرماتے ہیں وھو ان کان مرسلا فقد اعتضد بصنیع ابی ھریرۃ راویہ۔ یعنی یہ ٹکڑا اگرچہ مرسل ہے مگر حضرت ابو ہریرہ راوی حدیث کے عمل سے اس کو مضبوطی اور تقویت حاصل ہے۔ پس اسی طرح اگرچہ اعمش کا مذکورہ بالا عبداللہ بن مسعود کی نسبت منقطع ہے مگر اعمش کے بیان کی پر زور تائید اس سے ہو جاتی ہے کہ ابن مسعود کے اصحاب خاص میں سے شتیر بن شکل اور سوید بن غفلہ اور ابوالبختری بیس ہی رکعت پڑھتے تھے، جیسا کہ آئندہ اس کی تفصیل آنے والی ہے (رکعات تراویح ص ۶۷)

موقوف روایتوں کے سلسلہ میں آخری تنبیہ

آٹھ رکعت سے زیادہ رکعتوں کے

ثبوت میں اگرچہ بعض موقوف روایتیں اور بھی ہیں لیکن ہم نے اختصار کے پیش نظر مذکورہ روایتوں پر ہی اکتفا کرنا مناسب سمجھا البتہ اس بحث کے اخیر میں ایک بات یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ ان موقوف روایات میں سے آٹھ رکعت والی روایتوں کی صحت و ترجیح کے سلسلہ میں بعض غیر مقلدین حضرات نے اس قول کو بڑے زور و شور سے نقل کیا ہے۔

قال ابن اسحٰق وما سمعت فی ذلک حدیثا هو اثبت عندی ولا احری بان یکون من حدیث السائب وذلک ان صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کانت من اللیل ثلث عشرۃ رکعۃ

محمد بن اسحٰق نے کہا کہ اس مسئلہ میں کوئی ایسی روایت میں نے نہ سنی جو میرے نزدیک سائب کی روایت سے زیادہ ثابت و مناسب ہو اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رات کی نماز تیرہ رکعت ہوتی تھی۔

(قیام اللیل ص ۱۶۳ از رکعات تراویح مع اضافات وضمیمہ ص ۲۳)

اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق جن کا یہ قول ہے محدثین کی جماعت میں ان کا کوئی مقام نہیں ہے جیسا کہ ان کے بارے میں تفصیلی بیان گزر چکا ہے دوسری بات یہ ہے کہ آٹھ رکعت کے متعلق ان کا یہ بیان نہیں ہے یہ بیان تو انھوں نے تیرہ رکعت والی موقوف روایت کے سلسلے میں دیا ہے۔ پس جس طرح غیر مقلدین ان کے بیان میں تاویل کرتے ہیں اسی طرح ہم بھی ان کے بیان میں کسی تاویل کا حق رکھتے ہیں اور تیسری بات یہ ہے کہ تنہا محمد بن اسحٰق کی یہ ذاتی رائے ہے جس سے محدثین کا اتفاق کر لینا ثابت نہیں اور یہ بیان محض اس بنیاد پر ہے کہ حضور سے رات میں صرف تیرہ رکعت پڑھنا ثابت ہے، حالانکہ گزر چکا ہے کہ اس سے زائد رکعتوں کا پڑھنا بھی حضور سے ثابت ہے۔ پس محمد بن اسحٰق کا یہ دعویٰ یوں بھی غلط ہو جاتا ہے۔

بیس رکعت تراویح کے متعلق امام ابوحنیفہ کا حقیقت افروز بیان

زیر بحث مسئلہ کے متعلق جو تفصیلات مرفوع وموقوف روایات کے سلسلہ میں اب تک سامنے آچکی ہیں اور ان کے ذیل میں اصول حدیث کے جتنے ضابطے قارئین کی نگاہ سے گزرے ہیں۔ ان تمام چیزوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے امام اعظم ابوحنیفہ رح کا یہ بصیرت افروز بیان پڑھیے تو اس کی گہرائی کا صحیح اندازہ معلوم ہوگا۔ آپ سے امام یوسف رح نے بیس رکعت تراویح باجماعت ادا کرنے کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا۔

فقال التراویح سنة موکدة ولم یتخرص عمر التراویح من تلقاء نفسه ولم یکن فیه مبتدعا ولم یامر به الاعن اصل لدیه وعهد من النبی صلی الله علیه وسلم وهی سنة عین موکدة (کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه ج ۱ ص ۳۴۲ مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ص ۲۲۴)

امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ تراویح سنت موکدہ ہے اور فاروق اعظم نے تراویح اپنی اٹکل سے نہیں ایجاد کی تھی اور نہ کوئی بدعت جاری کی تھی بلکہ انھوں نے اس کے پڑھنے کا حکم کسی بنیاد پر دیا جو ان کے علم میں تھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تھی اس لیے یہ تراویح سنت غیر کفایہ اور موکدہ ہے۔

(بحر الرائق ج ۲ ص ۶۶)

کبھی کبھی حضرت عمر رض بھی تراویح جماعت کے ساتھ پڑھتے تھے

حدثنا ابوبکر قال ثنا یحیی بن سعید عن جریج عن محمد بن عباد عن عبد الله بن السائب قال کنت

ہم سے ابوبکر نے کہا کہ ہم سے یحیی بن سعید نے ابن جریج سے روایت کرتے ہوئے بیان کی ہے ابن جریج محمد بن عباد سے اور وہ

اصلی بالناس فی رمضان فبینا انا اصلی سمعت تکبیر عمر علی باب المسجد قدم معتمراً فدخل فصلی خلفی۔	عبداللہ بن سائب صحابی سے روایت کرتے ہیں انھوں نے کہا کہ میں رمضان میں لوگوں کو نماز پڑھاتا تھا۔ میں نماز کی حالت میں تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تکبیر کی آواز مسجد کے دروازہ پر میں نے سنی وہ عمرہ کرکے تشریف لائے تھے پس وہ مسجد میں داخل ہوئے اور میرے پیچھے انھوں نے نماز ادا کی۔
(مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۹۷)	

ر۱ ابوبکر بن عیاش متوفی ۱۹۳ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۳۶

ر۲ یحییٰ بن سعید انصاری ثقہ " " ج ۱۱ ص ۲۲۱

ر۳ ابن جریج ہو عبدالملک بن عبدالعزیز ثقہ " " ج ۶ ص ۴۰۲

ر۴ محمد بن عباد المجروحی المکی ثقہ " " ج ۲ ص ۲۴۲

ر۵ عبداللہ بن صیفی . . . ابن ابی السائب صحابی ہیں ان کا انتقال ابن زبیر کی امارت میں ہوا ہے۔ مسلم و بخاری میں ان سے روایت موجود ہے۔ الاصابہ ج ۲ ص ۳۱۴

● ● ●

تواتر و اجماع اور تعامل و توارث کی بحث

اس سلسلے کے بعض مباحث شروع کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی دامت برکاتہم کی کتاب رکعات تراویح سے ایک تفصیلی و تحقیقی بحث نقل کروں جس کا عنوان یہ ہے۔

"ساڑھے بارہ سو سال تک مسلمانوں کا کیا عمل رہا ہے؟"

سب سے پہلے میں اپنے اسی دعوے کے ثبوت میں کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں جو ساڑھے بارہ سو برس تک مسلمانوں کے عمل کے باب میں میں نے کہا ہے۔ سنیے امام بیہقی نے سنن کبریٰ ج ۲ ص ۴۹۶ میں سائب بن یزید کی روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے اور حضرت عثمان کے زمانہ میں تو قیام کی شدت کی وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے، اور پانچ سطروں کے بعد روایت کرتے ہیں کہ شتیر بن شکل جو حضرت علیؓ کے اصحاب میں سے تھے۔ رمضان میں امامت کرتے تھے اور بیس رکعت پڑھاتے تھے۔ اسی کے دو سطروں کے بعد روایت کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو مامور کیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعت پڑھایا کرے یہ تو حضرت عمرؓ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے زمانہ کا حال ہوا۔ حضرت علیؓ کی شہادت ۴۰ھ میں ہوئی حضرت علیؓ کی وفات کے ۲۳ برس بعد ۶۳ھ میں حرہ کا خونی واقعہ پیش آیا۔ امام مالک کا بیان ہے کہ حرہ کے پہلے سے ابتک کہ سو سال سے زائد ہوتے ہیں مدینہ میں یہ عمل در آمد رہا ہے کہ اڑتیس رکعت تراویح پڑھی جاتی رہی اور اسی کی

تاکید صالح مولی التوأمہ کے بیان سے ہوتی ہے۔ امام مالک اور صالح کی بتائی ہوئی تعدادوں میں جو فرق ہے وہ وتر کی رکعات کے فرق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ بہر حال دونوں بیانوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ حرہ سے پیشتر مدینہ میں بیس رکعت سے زائد پڑھنے کا معمول تھا۔

اہلِ مدینہ کا عمل

معاذ ابو حلیمہ صحابی ہیں اور ان کی شہادت حرہ کے دن ہوئی ہے ان کے بارے میں ابن سیرین کا بیان ہے کہ وہ رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھا کرتے دیکھے
ان تینوں بیانوں کے لیے دیکھیے تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۲)

نافع حضرت ابن عمر کے مولا اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابورافع کے شاگرد تھے، ان کا بیان ہے کہ میں نے لوگوں کو چھتیس رکعتیں اور تین وتر پڑھتے دیکھا اور پایا۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۳)
نافع کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی۔ داؤد بن قیس کا بیان ہے کہ میں نے عمر بن عبدالعزیز متوفی ۱۰۱ھ اور ابان بن عثمان متوفی ۱۰۵ھ کے زمانے میں مدینہ کے لوگوں کو چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھتے ہوئے دیکھا اور پایا۔ (قیام اللیل ص ۹۱)
نیز عمر بن عبدالعزیز نے قاریوں کو چھتیس رکعات تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ (قیام اللیل ص ۹۲)
بہر حال امام مالک المتوفی ۱۷۹ھ کے زمانہ تک مدینہ میں ۳۶ یا ۳۸ یا ۴۱ معمول تھا یا یوں کہیے کہ ۳۶ کا معمول تھا اور عدد کا اختلاف وتر کے عدد کے اختلاف سے ہے امام مالک کے بعد بھی وہاں یہی معمول رہا۔ چنانچہ امام ترمذی متوفی ۲۷۹ھ نے اس کا ذکر کرکے فرمایا ہے کہ اہلِ مدینہ کا اسی پر عمل ہے اور مدینہ ہی پر کیا موقوف ہے۔ ظاہر ہے کہ جہاں امام مالک کے متبعین تھے سب جگہ چھتیس پر عمل تھا جیسا کہ مذہب مالکیہ کی

تصنیفات شاہد ہیں۔

اہل مکہ کا عمل

مکہ معظمہ میں حضرت عطار ابن ابی رباح کے زمانہ تک بیس پر عمل تھا۔ (مصنف ابن ابی شیبہ) عطار کی وفات ۱۱۴ھ میں ہوئی اور نافع بن عمر کا بیان ہے کہ ابن ابی ملیکہ ہم کو رمضان میں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے ابن ابی ملیکہ کی وفات ۱۱۷ھ میں ہوئی ہے اور امام شافعی المتوفی ۲۰۴ھ کے بیان کے بموجب بھی بیس پر عمل تھا۔ ترمذی میں ہے۔ ھکذا ادرکت ببلدنا بمکة یصلون عشرین یعنی میں نے اپنے شہر مکہ میں لوگوں کو بیس رکعت پر عامل پایا۔ (تحفۃ الاحوذی) اور چونکہ امام شافعی خود بیس رکعت کے قائل تھے، اس لیے ان کے بعد مکہ اور مکہ کے علاوہ ہر جگہ جہاں ان کے متبعین تھے سب، بیس پر عمل کرتے تھے۔ جیسا کہ شافعیہ کی کتب فقہ جو امام شافعی کے بعد سے اب تک لکھی گئی ہیں سب اس کی شہادت دے رہی ہیں۔

رہا عراق کوفہ و بصرہ وغیرہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ وہاں حضرت علی کے حکم سے بیس پر عمل تھا اور حضرت عبداللہ بن مسعود بھی بیس پڑھتے تھے۔ (تحفۃ الاحوذی ۲/ص۷۵) کوفہ میں اسود بن یزید المتوفی ۷۵ھ چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ (تحفۃ الاحوذی ۲/۷۴) یہ واضح رہے کہ اسود حضرت عمرؓ حضرت معاذؓ حضرت ابن سعدؓ حضرت حذیفہؓ حضرت بلالؓ اور دوسرے کبار صحابہ کے صحبت یافتہ تھے اور سوید بن غفلہ ۸۰ یا ۸۲ھ جو حضرت علیؓ اور ابن مسعود کے صحبت یافتہ ہیں بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے بیہقی ج ۲ ص ۴۹۶) اور حارث اعور جو اصحاب علیؓ میں تھے بیس رکعت پڑھایا کرتے تھے۔ (مصنف)

نیز علی بن ربیعہ جو حضرت علی و سلمان فارسی کے شاگرد تھے وہ بھی بیس رکعت تراویح

اور تین رکعت وتر پڑھایا کرتے تھے۔ (مصنف) اور سعید بن جبیر جو حضرت ابن عباس اور دوسرے صحابہ کے شاگرد اور بہت بڑے امام تھے وہ اٹھائیس اور چوبیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔ (تحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۳) آپ کی شہادت ۹۵ھ میں ہوئی۔ امام کوفہ سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ بیس رکعت کے قائل تھے (تحفۃ الاحوذی ص ۷۵) اور حضرت امام اعظم متوفی ۱۵۰ھ کے بعد تو ظاہر ہے کہ ان کے تمام متبعین کا عمل بیس پر تھا جیسا کہ خود مخالفین کو تسلیم ہے۔ تحفۃ الاحوذی میں ہے وھو قول الحنفیہ اور جیسا امام محمد کے بعد کی تصنیفات سے لے کر آج تک کی کتابیں شاہد ہیں۔ بصرہ میں زرارہ بن اوفی جو حضرت ابو ہریرہؓ ابن عباس عمران حصینؓ انسؓ اور حضرت عائشہؓ کے شاگرد ہیں۔ پہلے دو عشرہ میں ۲۰ اور عشرۂ اخیر میں ۲۴ رکعتیں پڑھایا کرتے تھے۔ (تحفۃ الاحوذی) ان کی وفات ۹۳ھ میں ہوئی اور عبد الرحمٰن بن ابی بکرہ و سعید بن ابی الحسن و عمران عبدی ۸۳ھ سے قبل بصرہ کی جامع مسجد میں پانچ ترویحے یعنی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے اور اخیر عشرہ میں ایک ترویحہ کا اضافہ کر دیتے تھے۔ (قیام اللیل ص ۹۲)۔ اور ابو مجلز متوفی ۱۰۰ھ یا ۱۰۹ھ چار ترویحے یعنی سولہ رکعتوں میں ایک منزل سنایا کرتے تھے۔ (قیام اللیل ص ۹۲)۔ بغداد میں امام احمد متوفی ۲۳۵ھ میں بیس رکعت کے قائل تھے جیسا کہ ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۹۲ میں لکھا ہے اور یہی حنبلی مذہب کے کتب فقہ میں مذکور ہے مقنع ج ۱ ص ۱۹۲ میں ہے۔

ثم التراویح وھی عشرون رکعۃ یقوم بھا فی رمضان فی جماعۃ یعنی پھر تراویح اور وہ بیس رکعت ہے اس کو رمضان میں باجماعت ادا کرے۔ مقنع کی نسبت خود اس کے مصنف کی تصریح ہے، ھٰذا کتاب فی الفقہ علی مذھب ابی عبد اللہ محمد بن احمد بن حنبل یعنی یہ امام احمد کے مذہب کے مطابق فقہ کی

کتاب ہے، اسی طرح داؤد ظاہری المتوفی ۲۷۰ھ بھی بیس کے قائل تھے۔
(بدایۃ المجتہد ج ا ص ۱۹۲) لہٰذا ان حضرات کے متبعین کا بھی بغداد اور غیر بغداد میں
بیس پر عمل تھا۔ ائمہ خراسان میں عبداللہ بن المبارک المتوفی ۱۸۱ھ بیس کے
قائل تھے۔ (ترمذی) اور اسحاق بن راہویہ المتوفی ۲۳۸ھ چالیس رکعت کے
قائل تھے۔ (ترمذی) پس ان کے ماننے والے بھی آٹھ سے زیادہ پر عامل تھے۔
یہ تھا عہد فاروق سے لے کر تیسری صدی کے تقریباً اوسط تک کے علماء و ائمہ
کے مذاہب رکعت تراویح کے باب میں۔ اور یہ تھا اس عہد کے مسلمانوں کا معمول
مکہ، مدینہ، بصرہ، بغداد اور بلاد خراسان میں ایک بار پھر اس کو پڑھ جائیں اور دیکھیے
کہ کوئی بھی آٹھ رکعت پر اکتفا کرنے کا قائل اور کہیں بھی اس پر عمل تھا۔؟
(رکعات تراویح ص ۱ تا ۷)

اس بیان سے واضح ہوتا ہے کہ تیسری صدی کے وسط تک حدیث عائشہ رض
کا تعلق کسی کے نزدیک بھی نماز تراویح سے نہیں تھا اور اس سے صحابہ و تابعین نے
نماز تراویح پر استدلال نہیں کیا، حالانکہ وہ روایت لوگوں کے علم میں تھی۔ چنانچہ
شیخ عبدالحق محدث دہلوی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

والذی استقر علیه الامر و	اور وہ حکم جس پر اجماع ہے اور صحابہ اور
اشتهر من الصحابة والتابعين	تابعین اور علماء مابعد میں مشہور چلا آرہا ہے
ومن بعدهم هو العشرون وما	وہ بیس رکعت ہے اور یہ جو روایت ہے
روی انها ثلث وعشرون فبحسبان	کہ تراویح تیئیس رکعت ہے تو وہ تین رکعت
الوتر معها وقال مالك ست	وتر ملا کر ہے اور امام مالک نے فرمایا کہ تراویح
وثلثون او تسع وثلثون مع الوتر	۳۶ رکعت یا وتر سمیت ۳۹ رکعت ہے

(ما ثبت بالسنہ۔ ص ۲۱۷)

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

فانہ ثبت ان ابی بن کعب کان یقوم بالناس عشرین رکعۃ فی رمضان ویوتر بثلاث فرای کثیر من العلماء ان ذلک[1] ھو السنہ لانہ قام بین المھاجرین والانصار ولم ینکرہ منکر و استحب آخرون تسعۃ وثلاثین رکعۃ بناءً علی انہ عمل اھل المدینۃ القدیم	کیونکہ ثابت ہے کہ حضرت ابی ابن کعب لوگوں کو بیس رکعت رمضان میں پڑھایا کرتے تھے اور تین وتر بھی، تو بہت سے علماء کا خیال ہے کہ یہی سنت ہے۔ کیونکہ انھوں نے تمام مہاجرین و انصار کے درمیان پڑھایا اور کسی نے انکار نہ کیا۔ اور دوسرے علماء (جیسے امام مالک) انتالیس رکعت مستحب سمجھتے ہیں، اس بنا پر کہ یہ اہل مدینہ کا پرانا عمل ہے۔

(فتاوی ابن تیمیہ جلد اول مصری ص ۱۸۶)

علامہ انور شاہ کشمیری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ثم ان ائمۃ المذاھب الاربعۃ قلدوہ علی کون التراویح عشرون رکعۃ ومن زاد علیھا جعلھا نفلا مطلقا وحالا انفرادیا یصلیھا الرجل لنفسہ اما العشرون فوضعوا لھا الجماعۃ۔ (فیض الباری ج ۲ ص ۴۲۱)	مذاہب اربعہ کے ائمہ نے حضرت عمرؓ کی تراویح بیس رکعت ہونے میں تقلید کی ہے جس نے اس سے زائد تسلیم کی تو اس مقدارِ زائد کو مطلق نفل اور انفرادی حالت قرار دیا، لیکن بیس رکعت کے لیے جماعت کا وصف رکھا ہے۔

---

[1] فتح الباری ج ۴ ص ۱۸۰ پر ہے وقال مالک ھو الامر القدیم عندنا ابن قدامۃ حنبلی متوفی ۶۲۰ھ اپنی کتاب المغنی ج ۱ ص ۸۰۲ مصری پر لکھتے ہیں وقال مالک ستۃ وثلاثون وزعم انہ الامر القدیم وتعلق بفعل اھل المدینۃ۔

علامہ محمد یوسف بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

وکونھا عشرین رکعۃ مذہب جمھور الصحابہ رضی اللہ عنہم (معارف السنن ج۵ ص۵۴۳)

تراویح کا بیس رکعت ہونا جمہور صحابہ کا مسلک ہے

علامہ ابن حجر مکی شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ولکن اجمعت الصحابۃ علی ان التراویح عشرون رکعۃ۔ (مرقاۃ)

لیکن صحابہ کرام نے تراویح کے بیس رکعت ہونے پر اجماع کر لیا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

وزادت الصحابۃ ومن بعدھم فی قیام رمضان ثلاثۃ اشیاء الاجتماع لہ فی مساجدھم ... واداءہ فی اول اللیل ... وعددہ عشرون رکعۃ۔ (حجۃ اللہ البالغہ ج۲ ص۱۸)

صحابہ کرام اور ان کے بعد والوں نے تراویح کے اندر تین باتوں کا اضافہ کیا ہے اس کے لیے مسجد میں ایک جماعت کرنا .... اور ابتدار رات میں اس کو پڑھنا اور اس کی رکعت بیس رکعت قرار دینا۔

علامہ شرنبلالی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

وھی عشرون رکعۃ باجماع الصحابۃ رضی اللہ عنہم۔ (مراقی الفلاح ص ۲۲۵)

باتفاق صحابہ کرام اس کی رکعتیں بیس ہیں

علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

نعم ثبت اھتمام الصحابۃ علی عشرین فی عھد عمر وعثمان وعلی ومن بعدھم اخرجہ مالک وابن سعد والبیھقی وغیرھم وما واظبت علیہ الخلفاء فعلا او

البتہ حضرت فاروق اعظم، عثمان غنی، علی مرتضی رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد کے زمانہ میں صحابہ نے بیس رکعت تراویح پر اہتمام کیا ہے اس کی روایت ابن سعد اور بیہقی وغیرہم نے کی ہے اور جس چیز پر خلفا

تشریعاً ایضاً سنة لحدیث علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین۔ اخرجه ابوداؤد وغیرهم

(عمدة الرعایه ج۱ ص ۲۰۷)

راشدین عملاً و تشریعاً قائم ہوں وہ بھی سنت ہی ہوگی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ تمہارے لیے میری سنت اور خلفاء راشدین کی سنت لازمی ہے۔ اس کو روایت کیا ہے ابوداؤد وغیرہ نے۔

پہلی صدی ہجری کا عمل بسند صحیح بیس رکعت ثابت ہے

عام صحابہ کرام اور خصوصاً فاروق اعظم، عثمان غنی اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کے دور خلافت کا عمل گزشتہ اوراق میں اصولِ حدیث کی روشنی میں ناقابلِ انکار دلائل سے ثابت کیا گیا ہے۔ لیکن پہلی صدی ہجری کا معمول گزشتہ روایت کے علاوہ دوسری روایات سے بھی ثابت ہے۔ مثلاً حضرت علی و سلمان فارسی رضی اللہ عنہم کے شاگردوں میں علی بن ربیعہ ہیں جو نہایت ثقہ اور اونچے درجے کے تابعی ہیں ان کا عمل بسند صحیح بیس رکعت ثابت ہے۔ جیسا کہ اس روایت سے ظاہر ہوتا ہے۔

حدثنا الفضل بن دکین عن سعید بن عبید ان علی بن ربیعه کان یصلی بهم فی رمضان خمس ترویحات ویوتر بثلاث۔ (مصنف ابن شیبہ ۲/۳۹۳)

فضل بن دکین نے ہم سے حدیث بیان کی ہے وہ روایت کرتے ہیں سعید بن عبید سے کہ علی بن ربیعہ ان لوگوں کو رمضان میں پانچ ترویحے پڑھاتے تھے اور وتر تین رکعت۔

اس روایت کے تمام راوی ثقہ ہیں۔

فضل بن دکین ولادت ۱۳۰ھ وفات ۲۱۹ھ حافظ متقن تذکرۃ الحفاظ ج۱ ص ۳۷۳

سعید بن عبید الطائی ابوہزیل الکوفی ثقہ تہذیب التہذیب جلد ۴ ص ۶۲

علی بن ربیعہ فضلۃ الوالبی الاسدی حضرت علیؓ و ابن عمرؓ کے شاگردوں میں سے ہیں۔

اہلِ کوفہ میں ان کا شمار ہے ۔ اعلیٰ درجہ کے ثقہ تابعی ہیں ،کتاب الثقات لابن حبان جلد ۳ ص ۱۷۹ ۔ علی ابن ربیعہ کا سن وفات اگرچہ معلوم نہ ہوسکا لیکن اغلب یہ ہے کہ پہلی صدی ہجری ہے ، اس کے علاوہ حضرت علی کے دوسرے شاگردوں کے عمل سے بھی یہی ثابت ہے

ابوالبختری کی روایت

چنانچہ ابوالبختری جن کا نام سعید بن فیروز ہے ان سے بھی بیس رکعت پڑھنا ثابت

حدثنا غندر عن شعبة عن خلف عن ربیع واثنی علیہ خیرا عن ابی البختری انہ کان یصلی خمس ترویحات فی رمضان ویوتر بثلاث ۔ (مصنف ابن شیبہ ۲/۳۹۳)	ہم سے غندر نے حدیث بیان کی وہ شعبہ سے روایت کرتے ہیں نیزان کی تعریف بھی کرتے ہیں اور ربیع ابوالبختری سے راوی ہیں کہ وہ رمضان میں پانچ ترویحے (بیس رکعت) پڑھتے تھے ۔ اور وتر تین رکعت پڑھتے تھے

اس روایت کے بھی تمام راوی ثقہ ہیں ۔

۱ غندر ابوعبداللہ محمد بن جعفر ہذلی متوفی ۱۹۳ھ متقن تذکرۃ الحفاظ جلد ۱ ص ۳۰۱

۲ شعبہ بن الحجاج ثقہ

خلف بن حوشب روی عنہ شعبہ متوفی تقریباً ۱۴۰ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۱۴۹

۳ ربیع لعلہ ابن انس البکری المتوفی ۱۴۰ھ او ۱۳۹ھ او ھو ربیع بن صبیح[1] ثقہ

۴ ابوالبختری متوفی ۸۳ھ ثقہ تہذیب التہذیب جلد ۴ ص ۷۳

شتیر بن شکل کی روایت

حدثنا ابوبکر قال ثنا وکیع عن ہم سے ابوبکر نے حدیث بیان کی ہے،

---

[1] ابن صبیح کو اکثر محدثین نے ضعیف کہا ہے لیکن بعض نے ثقہ بتایا ہے ۔

سفیان عن ابی اسحٰق عن عبد اللہ ابن قیس عن شتیر بن شکل انہ کان یصلی فی رمضان عشرین رکعۃ والوتر۔

نے بتایا کہ ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی ہے وہ اسحٰق سے روایت کرتے ہیں کہ وہ رمضان میں بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ جلد ۲ ص ۳۹۲)

اس سند کے بھی تمام راوی ثقہ ہیں۔

ابوبکر بن عیاش متوفی ۱۹۳ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱۲ ص ۳۶

وکیع بن الجراح متوفی ۱۹۶ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۲۳

سفیان الثوری متوفی ۱۶۱ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۱۴

ابواسحٰق السبیعی متوفی ۱۲۶ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۸ ص ۶۵

۵ عبداللہ بن قیس النخعی الکوفی ثقہ ہیں۔ ایک دوسرے عبداللہ بن قیس ہیں جن کے متعلق ذہبی نے لکھا ہے کہ روی عنہ ابو اسحاق لا یدری من ہو میزان الاعتدال ج ۲ ص ۷۶ لیکن اولاً تو اس سے ان کا مجروح ہونا لازم نہیں آتا ہے اور ثانیاً یہ کہ ابن حبان نے کتاب الثقات میں دونوں کو ایک ہی بتایا ہے۔ تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۳۶۵ جیسا کہ خود ذہبی اور ابن حجر دونوں کے بیان سے واضح ہے ذکرہ ابن حبان فی الثقات وقال اظنہ ہو الاول۔ اس لیے بالاتفاق ثقہ شمار ہوں گے۔

۶ شتیر بن شکل کبار تابعین میں سے ہیں حضرت علی اور ابن مسعود ام حبیبہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہم کے شاگرد ہیں۔ ثقہ۔ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۳۱۱

اور اسی روایت کے متعلق امام بیہقی فرماتے ہیں وفی ذالک قوۃ۔ اس روایت کی سند میں قوت ہے۔ (السنن الکبری جلد ۲ ص ۴۹۶) شتیر بن شکل متوفی فی ولایۃ ابن زبیر اوزمن مصعب۔ (تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۳۱۱۔)

سوید بن غفلہ کی روایت

ابنأنا ابو زکریا ابن ابی اسحٰق ثنا ابو عبد اللہ محمد بن یعقوب ثنا محمد بن عبد الوہاب ثنا جعفر بن عون ثنا ابو الخصیب. قال کان یؤمنا سوید بن غفلۃ فی رمضان خمس ترویحات عشرین رکعۃ

(السنن الکبریٰ للبیہقی)

ہم کو ابوزکریا ابن ابی اسحٰق نے خبر دی اور انھوں نے بتایا کہ ہم سے ابوعبداللہ محمد بن یعقوب نے حدیث بیان کی اور ان سے محمد بن عبدالوہاب نے اور ان سے جعفر بن عون نے اور ان سے ابوالخصیب نے حدیث بیان کی ہے کہ ہم لوگوں کی رمضان میں سوید بن غفلہ امامت فرماتے تھے اور پانچ ترویحے یعنی بیس رکعت پڑھتے تھے

اس سند کے تمام راوی ثقہ و معتبر ہیں ۔

۱۔ ابوزکریا بن ابی اسحٰق ۔ شیخ العدالۃ ببلدہ کان صالحاً زاہدا ورعاً صاحب حدیث

شذرات الذہب ۳/ ۲۰۲

۲۔ ابوعبداللہ محمد بن یعقوب ۔ الحافظ الکبیر من ائمۃ ہذا الشان تذکرۃ الحفاظ

۳۔ محمد بن عبدالوہاب ۔ حجۃ، ثقہ تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۵۹۹

۴۔ جعفر بن عون ۔ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۲، ص ۱۰۱

۵۔ ابوالخصیب ۔ زیاد بن عبدالرحمٰن بصری ان کا نام ہے ثقہ تہذیب التہذیب

۶۔ سوید بن غفلہ کو بعض لوگوں نے صحابی بتایا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ تابعی کبیر ہیں۔ شوق زیارت میں مدینہ اس وقت پہنچے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تدفین سے لوگ فارغ ہو چکے تھے ۔ ان کی وفات ۸۰ھ میں ہوئی ہے ۔

(تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۲۷۹)

حارث الاعور کی روایت

حدثنا ابو معاویہ عن حجاج عن ابی اسحٰق عن الحارث انہ کان یوم الناس فی رمضان باللیل بعشرین رکعۃ و یوتر بثلاث و یقنت قبل الرکوع ۔ مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۳۹۳

ہم سے ابو معاویہ نے حدیث بیان کی ہے وہ حجاج سے راوی ہیں اور حجاج ابو اسحٰق سے روایت کرتے ہیں کہ حارث رمضان کی رات میں لوگوں کی امامت بیس رکعت کے ساتھ کرتے اور وتر تین رکعت پڑھتے تھے

اس روایت کے تمام راوی معتبر ہیں ۔

(۱) ابو معاویۃ الضریر محمد بن خازم متوفی ۱۹۵ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۹ ص ۱۲۷

(۲) حجاج بن ارطاۃ مسلم و بخاری کے راویوں میں ہیں بخاری کی کتاب العتق میں ان سے روایت کی گئی ہے، اگرچہ بعضوں نے ان کو مدلس اور ضعیف قرار دیا ہے ۔ میزان الاعتدال ۱ص ۴۵۸ ، تہذیب التہذیب ج ۲ص ۱۹۶ -

(۳) ابو اسحاق السبیعی - ثقہ - تہذیب التہذیب جلد ۸ ص ۶۵

(۴) حارث الاعور ، اگرچہ ان پر بعض لوگوں کو اعتراض ہے لیکن یہ بھی معتبر راوی ہیں چنانچہ علامہ ذہبی فرماتے ہیں ، حدیث الاعور فی السنن الاربعۃ و النسائی مع تعنتہ فی الرجال فقد احتج بہ و قوی امرہ - میزان الاعتدال جلد ۱ص ۴۳۷ - خیال رہے کہ اس روایت میں ان کا نام راوی کی حیثیت سے نہیں ہے بلکہ ان کا عمل نقل کیا گیا ہے، لہٰذا یہ سند کے راویوں میں سے نہیں ہیں ۔

دوسری صدی ہجری میں بیس رکعت کا معمول بسند صحیح ثابت ہے

حدثنا وکیع عن بن عمر قال کان ، ہم سے وکیع نے حدیث بیان کی ہے وہ نافع

ابن ابی ملیکہ یصلی بنا فی رمضان ... بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے
عشرین رکعۃ و یقرأ بحمد الملائکۃ فرمایا کہ ابن ابی ملیکہ ہم لوگوں کو رمضان
فی رکعۃ۔ میں بیس رکعت پڑھاتے تھے۔ اور
مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ص ۳۹۲ ایک رکعت میں بحمد الملائکہ پڑھتے تھے۔
اس روایت کے تمام راوی نہایت ثقہ ہیں اور روایت متصل الاسناد ہے۔
لہذا صحیح ہے۔

۱/ وکیع بن الجراح ثقہ

۲/ نافع بن عمر متوفی ۱۶۹ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج ۱۰ ص ۴۰۹

۳/ ابن ابی ملیکہ متوفی ۱۱۷ھ یا ۱۱۸ھ اونچے درجہ کے تابعی اور نہایت ثقہ ہیں

(تہذیب التہذیب ج ۵ ص ۳۰۷)

یہ اور اس کے ماقبل جو روایتیں گزر چکی ہیں ان سے صحابہ اور تابعین کے زمانہ کا تعامل بسند صحیح بیس رکعت ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح گزر چکا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں عبد اللہ بن مبارک امام شافعی و سفیان ثوری متوفی ۱۶۱ھ امام اعظم ابو حنیفہ وغیرہ بیس رکعت ہی کے قائل تھے۔ بنا بریں دوسری صدی ہجری تک کا تعامل بسند صحیح ثابت ہوجاتا ہے پس معلوم ہوا کہ عہد صحابہ و تابعین میں جمہور امت کا عمل بیس رکعت ہی تھا جس کو اجماع امت کہنا چاہیے جیسا کہ مندرجہ ذیل اکابرین کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے۔

بیس رکعت کے تعامل کو اجماع شمار کرنے والے اکابر جن میں غیر مقلدین بھی ہیں۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں۔

وھوالذی یعمل بہ اکثر المسلمین بیس رکعت پر مسلمانوں کی اکثریت کا تعامل ہے۔
(از رکعات تراویح ص ۹۲)

غیر مقلدین کے مشہور و معتمد عالم صدیق حسن خانصاحب تحریر فرماتے ہیں۔

قد عدوا ما وقع فی زمن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کالاجماع۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جو اقدام ہوا علماء نے اس کو اجماع شمار کیا ہے

(عون الباری ج ۴ ص ۳۰۷)

علامہ ابن قدامہ حنبلی متوفی ۶۲۰ھ فرماتے ہیں۔ و ھٰذا کالاجماع المغنی ج ۱ ص ۸۰۳۔ علامہ کاسانی حنفی فرماتے ہیں۔ فیکون اجماعا منھم علیٰ ذٰلک۔ معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۳۔ علامہ ابن ہمام حنفی فرماتے ہیں۔

فانہ المتوارث ۔ بیس رکعت تعامل و توارث سے ثابت ہے۔

فتح القدیر ج ۱ ص ۴۰۷۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں۔ فانہ المتوارث مرقاۃ ج ۲ ص ۱۷۵ اور شرح نقایہ ج ۱ ص ۱۰۴ پر فرمایا وصار اجماعا۔ بیس رکعت پر اجماع کیا گیا ہے۔

علامہ حلبی فرماتے ہیں۔ ھو کالاجماع اسی طرح یہ بھی فرمایا وھو مذھب الجمھور حلبی کبیر ص ۴۰۶ وامروا بذلک بلا نکیر من احد۔ بیس رکعت کا حکم لوگوں نے کسی انکار کے بغیر دیا۔ حاشیہ کنز ص ۵۴ فانہ المتوارث شرح نقایہ ج ۱ ص ۱۰۴

قال ابن عبد البر المالکی وھو قول جمھور العلماء علامہ ابن عبدالبر نے فرمایا کہ بیس رکعت کے جمہور علماء قائل ہیں۔

(معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۲)

فیکون اجماعاً منھم علیٰ ذٰلک ۔ پس ان کا اس پر اتفاق ہوگیا (معارف السنن ۵/۵۴۳)

فانه المتوارث۔ التعلیق الصبیح ج۲ ص ۱۰۵۔ وهذا کالاجماع۔
اوجز المسالک ج۱ ص ۳۹۷۔

علامہ شامی فرماتے ہیں وهو قول الجمهور وعمل الناس شرقا وغربا۔ بیس رکعت کے جمہور قائل ہیں اور اسی پر پوری دنیا میں عمل ہے۔ شامی ج۱ ص ۴۹۵
فانه المتوارث۔ حاشیہ بخاری ج۱ ص ۱۵۴۔

بیس رکعتوں سے زیادہ کی حقیقت

بیس رکعت سے زیادہ پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی ضعیف سے ضعیف سند کے ذریعہ بھی ثابت نہیں ہے۔ البتہ صحابہ کرام میں سے بعض کی طرف اس کی نسبت کی گئی ہے۔ مثلاً امام ترمذی علیہ الرحمہ نے اسحٰق ابن راہویہ کا قول اس طرح نقل کیا ہے۔

نختار احدی واربعین رکعة علی ماروی عن ابی بن کعب۔ ہم اکتالیس رکعت اختیار کرتے ہیں جیسا کہ ابی بن کعب سے مروی ہے۔

مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری اس کے متعلق تحریر فرماتے ہیں

لم اقف علی من رواه۔ مجھے معلوم نہ ہو سکا کہ یہ کس نے روایت کیا ہے۔ (تحفۃ الاحوذی ج۲ ص ۷۶)

علامہ محمد یوسف بنوری علیہ الرحمہ اس سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں۔

قال الشیخ لم اجد فی ذخیرة الحدیث روایة لاقویة ولاضعیفة تدل علی ان صلاة ابی بن کعب کانت احدی واربعین رکعة ولم اقف
شیخ انور کشمیری فرماتے ہیں کہ حدیث کے ذخیرہ میں کوئی قوی یا ضعیف روایت ایسی نہ پا سکا ہوں، جس سے ثابت ہو کہ ابی ابن کعب کی نماز اکتالیس رکعت تھی۔

ایضا علی کلام حافظ من حفاظ الحدیث علی قول الترمذی هٰذا معارف السنن ج ۵ ص ۵۵۴

نیز مجھے یہ بھی معلوم نہ ہو سکا کہ حفاظِ حدیث میں سے کسی نے ترمذی کے اس قول سے اتفاق کیا ہو۔

البتہ حضرت معاذ بن حارث ابو حلیمہ صحابی رضی اللہ عنہ سے قیام اللیل میں محمد بن نصر مروزی نے نقل کیا ہے۔

من محمد بن سیرین ان معاذ ابا حلیمة القاری کان یصلی بالناس فی رمضان احدی واربعین رکعة

محمد بن سیرین سے روایت ہے معاذ ابو حلیمہ قاری رضی اللہ عنہ لوگوں کو رمضان میں اکتالیس رکعت پڑھاتے تھے۔

(تحفة الاحوذی ج ۲ ص ۷۳)

محمد بن سیرین کی پیدائش حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی وفات کے دس برس بعد ہوئی ہے۔ لہذا انھوں نے اگر معاذ ابو حلیمہ رضی اللہ عنہ جن کا انتقال حرہ ۶۳ھ میں ہوا ہے ان کا عمل بلا واسطہ نقل کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد کا واقعہ ہے اور اگر فاروق اعظمؓ کی حیات کے زمانے کا واقعہ تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ روایت منقطع ہے۔ اس لیے کہ اس وقت تو محمد بن سیرین کی پیدائش بھی نہیں ہوئی تھی وہ بلا واسطہ کیوں کر روایت کر سکتے ہیں۔ بنا بریں درمیان میں کسی راوی کو بطور واسطہ ماننا ضروری ہوگا۔

عبد الرحمٰن بن الاسود کی روایت

حدثنا حفص عن الحسن بن عبید اللہ قال کان عبد الرحمٰن بن الاسود یصلی بنا فی رمضان اربعین رکعة

ہم سے حفص نے حدیث بیان کی وہ حسن بن عبید اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے بتایا ہے کہ عبد الرحمٰن بن الاسود

ویوتر بسبع۔ ہم لوگوں کو رمضان میں چالیس رکعت

(مصنف ابن ابی شیبہ ج۲ ص۳۹۴) اور سات رکعت وتر پڑھاتے تھے۔

یہ روایت صحیح ہے کیونکہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں اور سند متصل ہے۔

۱۔ حفص بن غیاث متوفی ۱۹۴ھ۔ ثقہ صدوق۔ تہذیب التہذیب ج۲ ص۴۱۵

وتراجم الاحبار ج۱ ص۴۷۲۔

۲۔ حسن بن عبیداللہ النخعی متوفی ۱۳۹ھ ثقہ۔ تہذیب التہذیب ج۲ ص۲۹۲

وتراجم الاحبار ج۱ ص۳۱۴

۳۔ عبدالرحمٰن بن الاسود ثقہ تہذیب التہذیب ج۶ ص۱۴۰۔

عبدالرحمٰن بن الاسود کے والد حضرت اسود بن یزید تابعی متوفی ۷۵ھ کے متعلق بھی چالیس رکعت تراویح اور سات رکعت وتر پڑھنا ثابت ہے جیسا کہ علامہ بدرالدین عینی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔ ذکر ابن عبد البر فی الاستذکار عن الاسود بن یزید کان یصلی اربعین رکعۃ ویوتر بسبع ھکذا ذکرہ عمدۃ القاری ج۱۱ ص۱۲۶۔

ابان بن عثمان اور عمر بن عبدالعزیز کی روایت

حدثنا ابن مہدی عن داؤد بن قیس قال ادرکت الناس بالمدینۃ فی زمن عمر بن عبد العزیز وابان بن عثمان یصلون ستۃ وثلاثین رکعۃ ویوترون بثلاث۔

ہم سے ابن مہدی نے حدیث بیان کی ہے وہ داؤد بن قیس سے روایت کرتے ہیں۔ کہ انھوں نے کہا ہے کہ میں نے عمر بن عبدالعزیز اور ابان بن عثمان کے زمانہ میں مدینہ کے اندر لوگوں کو چھتیس رکعت اور تین رکعت وتر پڑھتے پایا ہے۔

(مصنف ابن ابی شیبہ ص۳۹۳ ج۲، مختصر قیام اللیل ص۱۵۸)

یہ روایت سند کے لحاظ سے صحیح ہے، اس کے تمام راویوں کی توثیق درج ذیل ہے۔

۱/ عبدالرحمٰن ابن مہدی متوفی ۱۹۸ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج۶ ص ۲۸۹

۲/ داؤد بن قیس الفراء الدباغ متوفی تقریباً ۱۴۰ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج۳ ص ۱۹۸

۳/ ابان بن عثمان متوفی ۱۰۵ھ ثقہ تہذیب التہذیب ج۱ ص ۹۷

۴/ عمر بن عبدالعزیز متوفی ۱۰۱ھ ثقہ جلیل القدر تابعی ہیں۔

اس روایت سے پہلی صدی ہجری میں اہلِ مدینہ کا عمل چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر ثابت ہے، لیکن ابن ابی ذئب سے صالح مولی التوءمہ کا بیان اس طرح منقول ہے۔

قال ادرکت الناس من قبل الحرۃ یقومون باحدی واربعین یوترون منھا بخمس۔

واقعہ حرہ کے پہلے میں نے لوگوں کو اکتالیس رکعت پڑھتے پایا ہے جس میں پانچ رکعت وتر بھی شامل ہے۔

(مختصر قیام اللیل و تحفۃ الاحوذی ۲/۷۳)

امام ترمذی نے بھی اہلِ مدینہ کا عمل یہی بتایا ہے، لیکن محمد بن نصر ابن ایمن سے نقل فرماتے ہیں کہ امام مالک علیہ الرحمہ کا بیان یہ ہے۔

قال مالک استحب ان یقوم الناس فی رمضان بثمان وثلثین رکعۃ ثم یسلم الامام والناس ثم یوتر بھم بواحدۃ وھذا العمل بالمدینۃ قبل الحرۃ منذ مائۃ سنۃ الی الیوم۔

امام مالک نے فرمایا میں مستحب سمجھتا ہوں کہ لوگ رمضان میں ۳۸ رکعت پڑھیں اور امام سلام پھیرے، اس کے بعد لوگوں کو ایک رکعت وتر پڑھائے۔ واقعہ حرہ کے پہلے تقریباً سو سال سے آج تک یہی عمل مدینہ منورہ میں رائج ہے۔

(تحفۃ الاحوذی ج۲ ص ۷۳)

نافع مولیٰ ابن عمرؓ متوفی ۱۱۷ھ، لوگوں کے متعلق چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھنے کی روایت کرتے رہیں۔ وہب بن کیسان کا بیان ہے کہ لوگ چھتیس رکعت پڑھتے تھے۔ مختصر قیام اللیل ص ۱۵۷۔ ان روایتوں سے واقعہ حرہ ۶۳ھ اور اس کے بعد پہلی صدی کے آخر تک مدینہ میں چھتیس رکعت تراویح کا عمل ثابت ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض روایتوں میں تعداد اس سے زیادہ بتائی گئی ہے۔ لیکن یہ اختلاف وتر کی رکعتوں کی زیادتی کی وجہ سے ہو گیا ہے۔ مثلاً اکتالیس رکعتوں میں پانچ رکعت وتر کی بھی شامل ہے۔ اس لیے اصل رکعت تراویح کی چھتیس ہی رہ جاتی ہے۔ اسی طرح ابن ایمن نے انتالیس رکعت میں سے تین کے بجائے صرف ایک رکعت کو وتر بتایا ہے۔ حالانکہ اہل مدینہ کا عمل ابن ایمن کے علاوہ دوسرے لوگوں نے جو نقل کیا ہے ان میں سے کوئی بھی ایک رکعت وتر نہیں بتاتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ درحقیقت ۳۶ رکعت تراویح اور تین رکعت وتر کی تھی۔ لیکن ابن ایمن نے وتر میں سے دو رکعت کو تراویح میں شمار کر کے اڑتیس تراویح اور ایک رکعت وتر بتا دیا، حالانکہ وہ دو رکعت وتر میں شامل تھی۔ ممکن ہے وتر کی تین رکعتوں کو کسی وقت دو سلام سے ادا کرنے کی وجہ سے ان کو یہ شبہ پیدا ہوا ہو۔ غرض یہ ہے کہ چھتیس رکعت اہل مدینہ کا عمل ہے، لیکن توجیہ نہ کی جائے تو یہ عدد اس سلسلہ کی تمام روایتوں کا متفق علیہ بیان نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کے برخلاف اہل مکہ کا عمل کسی اختلاف کے بغیر بالاتفاق بیس رکعت تھا، جیسا کہ عطا ابن ابی رباح کی صحیح السند روایت سے ثابت ہو چکا ہے۔ اس لیے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اسی عدد کو اختیار فرمایا، جس پر حضور کا عمل بھی ثابت ہو اور جو صحابہ کرام کا متفق علیہ معمول ہو۔ واضح رہے کہ جو لوگ اہل مدینہ کا عمل چھتیس رکعت بتاتے ہیں، ان میں سے کسی نے بھی صحابہ کرام کی طرف چھتیس رکعت کو منسوب نہیں کیا ہے، اس لیے کہ ان کا بیان صرف اتنا ہے کہ

مدینہ میں لوگ اس طرح پڑھتے تھے، لیکن یہ کون سے لوگ تھے، ان کے بیان سے اس کا پتہ نہیں چلتا، اور بہ ہوں کہ یہ ناقلین سب کے سب تابعی بھی نہیں بلکہ تبع تابعی ہیں، بنا بریں اغلب یہی ہے کہ وہ تابعین کے معمول کو نقل فرما رہے ہیں یہی وجہ ہے کہ واقعہ حرہ ۶۳ھ کے زمانہ سے لے کر پہلی صدی کے اخیر تک کے اس عمل سے پہلے عوام مکہ اور مدینہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے ثابت ہو چکا ہے، اس کو علماء نے اس چھتیس والے عمل کے مقابلہ میں ترجیح دی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ صالح مولی التوامہ کی روایت کے متعلق اظہار فرماتے ہیں۔

فاما ما رواه صالح فان صالحاً ضعيف ثم لا ندري من الناس الذين اخبر عنهم فلعله ادرك جماعة من الناس يفعلون ذلك وليس ذلك بحجة ثم لو ثبت ان اهل المدينة كلهم فعلوه لكان ما فعله عمر واجمع عليه الصحابة في عصره اولى بالاتباع۔

(المغنی ج ۱۲ ص ۸۰۳)

اور جو صالح نے روایت کی ہے تو صالح ضعیف ہیں، علاوہ بریں ہم نہیں جانتے کہ وہ کون لوگ ہیں، جن کے متعلق صالح نے خبر دی ہے، ممکن ہے انھوں نے بعض لوگوں کی ایک جماعت کو ایسا کرتے ہوئے پایا ہو۔ لیکن یہ حجت نہیں ہے، اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ تمام اہل مدینہ کا عمل یہی تھا تو بھی جو عمل حضرت عمرؓ نے کیا ہے اور ان کے زمانہ میں جس پر صحابہ نے اجماع کر لیا ہے وہ پیروی کے لیے زیادہ مناسب ہے۔

—•—

اہل مدینہ اور اہل مکہ کے عمل میں اختلاف کی وجہ

علمائے محققین کا بیان ہے کہ اہل مدینہ بھی ابتداء میں اہل مکہ کی طرح بیس رکعت پر ہی عمل کرتے تھے۔ لیکن تراویح کی بیس رکعتوں کے درمیان چار ترویحے ہوتے ہیں جس میں کچھ دیر کا وقفہ ہوتا ہے، اس وقفہ میں نوافل یا تسبیح وغیرہ پڑھنا جائز ہے۔ آخری ترویحہ کے بعد چونکہ پھر تراویح کی نماز نہیں پڑھی جاتی اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ پس مکہ کے لوگ چاروں ترویحوں کے درمیان وقفہ میں خانہ کعبہ کا طواف کر لیتے تھے اور سات چکر میں ایک طواف مکمل ہوتا ہے اس طرح چار طواف میں اٹھائیس چکر ہوئے جب یہ بات اہل مدینہ کے علم میں آئی تو انھوں نے سوچا کہ مکہ والوں کو تو خانہ کعبہ کی وجہ سے اس طرح مزید ثواب کا موقع مل جاتا ہے، ہم کیا کریں غور کرنے کے بعد انھوں نے ہر طواف کی جگہ ترویحہ کے درمیان وقفہ میں چار رکعت نفل پڑھنا شروع کیا جو جماعت کے بغیر انفرادی طور پر لوگ ابتداء میں پڑھتے تھے لیکن دیکھنے والوں نے اس کو بھی تراویح ہی میں شمار کر لیا، یہ بھی ممکن ہے کہ مزید ثواب کی نیت سے ترویحے کے درمیان والی انفرادی نماز کو بعد میں لوگوں نے جماعت سے ادا کرنا شروع کر دیا ہو اور اس طرح اہل مدینہ کی تراویح میں بیس رکعت کے اندر ان سولہ رکعتوں کا اضافہ ہو گیا اور سب ملا کر چھتیس رکعتیں ہو گئیں، لیکن اس تفصیل سے ظاہر ہوا کہ اصل تراویح تو اہل مدینہ کے نزدیک بھی بیس ہی رکعت تھی چنانچہ علامہ ابن قدامہ حنبلی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

قال بعض اھل العلم انما فعل ھذا اھل المدینۃ لانھم

بعض اہل علم کا بیان ہے کہ اہل مدینہ نے یہ عمل اس لیے کیا ہے کہ انھوں نے

ارادوا مساواة اهل مكة فان	اہلِ مکہ کی برابری کرنا چاہا تھا کیوں کہ
اهل مكة يطوفون سبعا	اہلِ مکہ ہر ترادیحہ کے درمیان سات
بين كل ترويحة فجعل اهل	شوط لگاتے تھے پس اہلِ مدینہ نے ہر
المدينة مكان كل سبع اربع	سات چکر یعنی طواف کی جگہ چار رکعت
ركعات وما كان عليه اصحاب	نفل بڑھا دیا۔
رسول الله صلى الله عليه وسلم	
اولى واحق ان يتبع۔	

(المغنی[1] ج ۱ ص ۸۰۳)

علامہ بدرالدین عینی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں

والجواب عما قاله مالك ان	امام مالکؒ کا جواب یہ ہے کہ اہل مکہ
اهل مكة كانوا يطوفون بين	ہر ترویحہ کے درمیان وقفہ میں طواف
كل ترويحتين ويصلون ركعتى	کرتے تھے اور دو رکعت طواف کی نفل
الطواف ولا يطوفون بعد الترويحة	بھی پڑھتے تھے لیکن پانچویں ترویحہ
الخامسة فارادا اهل المدينة	کے بعد طواف وغیرہ نہیں کرتے تھے، پس
مساواتهم فجعلوا مكان كل	اہل مدینہ نے ان کی برابری کے خیال
طواف اربع ركعات فزادوا ست	سے ہر طواف کی جگہ چار رکعت رکھ
عشرة ركعة وما كان عليه اصحاب	دیا۔ اس طرح انھوں نے سولہ رکعتوں
رسول الله صلى الله عليه وسلم	کا اضافہ کرلیا۔ لیکن جس عمل پر آنحضرت
احق واولى ان يتبع۔	صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ قائم تھے
(عمدۃ القاری ج ۷ ص ۱۷۸)	اتباع کے لیے وہی اولیٰ و مستحق ہے

---

[1] قال الشیخ محمد یوسفؒ بعد نقل قول ابن قدامہ وحکاہ ابن العراقی فی شرح التقریب ایضاً معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۶

معلوم ہوا کہ چار ہر ترویحوں کے درمیانی وقفہ میں دو رکعت طواف اور دو رکعت طواف کے بعد والی نفل کے عوض میں مدینہ والوں نے پڑھایا تھا اس طرح انھوں نے سولہ رکعتوں کا بیس پر اضافہ کر لیا تھا ورنہ اصل تراویح جو صحابہ کرام کے عمل سے اور خلفاء راشدین کے زمانہ سے متوارث تھی اس کی رکعتیں بھی بیس ہی تھیں اور زمانہ سابق میں اہل مدینہ کا اسی پر عمل بھی تھا۔ اس لیے مذکورہ بالا روایتیں جن میں چھتیس سے لے کر مع وتر اکتالیس تک کا تذکرہ ہے احناف کے خلاف نہیں ہیں اور نہ ہی بیس کے اجماع پر ان سے کوئی اثر پڑ سکتا ہے اس لیے کہ وہ زائد رکعتیں بہ نیت تراویح نہیں پڑھی جاتی تھیں اور آج بھی اگر کوئی شخص بیس سے زائد رکعتیں انفراداً پڑھنا چاہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے چنانچہ امام سرخسی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

بیس رکعت سے زائد کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا بیان۔

اور امام مالک نے فرمایا ہے کہ تراویح چھتیس رکعت ہے۔ بعض کا قول ہے کہ جو شخص امام مالک کے مسلک پر چل کر چھتیس رکعت پڑھنا چاہے تو وہ ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہے کہ پہلے سنت کے مطابق بیس رکعت جماعت سے پڑھیں اور باقی سولہ رکعتیں تنہا تنہا پڑھی جائیں، یہی ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ تمام چھتیس کی چھتیس رکعتوں کو باجماعت ادا کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ جیسا کہ امام مالک نے فرمایا ہے کیوں کہ امام شافعی کے نزدیک نوافل کو باجماعت ادا کرنا مستحب ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اگر نوافل کی جماعت مستحب ہوتی تو مجتہدین عظام جو قائم اللیل تھے ضرور ایسا کرتے۔ لیکن نوافل کا باجماعت پڑھا جانا نہ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک

میں منقول ہے اور نہ عہد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں اور نہ تابعین
وغیرہ کے زمانہ میں۔ پس یہ قول کہ بیس رکعت کے بعد سولہ رکعتیں بھی باجماعت
ادا کی جائیں ساری امت کے خلاف ٹھہرتا ہے۔ (مبسوط سرخسی مطبوعہ مصر
ج ۲ ص ۱۴۴ (از توضیح)

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص اس مسئلہ میں امام مالک کی پیروی کرنا چاہے
وہ اس کا مجاز ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ بیس رکعت جماعت کے ساتھ پڑھی
جائیں جیسا کہ مسنون ہے اور باقی تنہا پڑھی جائیں کیونکہ یہ سولہ رکعت تراویح نہیں
بلکہ نفل ہیں اور نفلوں کی جماعت مکروہ ہے۔

عینی شرح ہدایہ (نول کشور ج ۱ ص ۸۶۷) (از توضیح)

اس جگہ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ اہل مدینہ نے مکہ والوں کے طواف
کی جگہ جو رکعتیں بڑھائی تھیں ان میں دو رکعتیں طواف کی جگہ تھیں اور دو
رکعتیں طواف کے بعد کی نفل کے قائم مقام تھیں لیکن بعض بزرگوں نے صرف دو
رکعت اضافہ کیا اس لیے انکی زائد رکعتیں صرف آٹھ ہوئیں۔ اس طرح اضافہ شدہ
اور اصل تراویح کی رکعتوں کا مجموعہ اٹھائیس ہو گیا۔ کبھی ان زائد رکعتوں میں سے
تھوڑے بھی کم پڑھا تو مع تراویح صرف چوبیس رکعتیں ہوئیں اور کبھی آٹھ
کبھی زائد کا اضافہ کر دیا تو رکعتوں کی مجموعی تعداد چونتیس ہو گئی، لیکن ان
زائد سولہ رکعتوں کا اصل تراویح کی نماز میں شمار نہ تھا۔ بنا بریں حسب حال کبھی
چار رکعت کا اضافہ ہوا کبھی آٹھ رکعت اور چودہ رکعت کا اضافہ ہوا، لیکن
اصل تراویح بیس ہی رکعت رہی۔ البتہ بعد والوں کو دھوکہ ہوا اور انھوں نے
زائد رکعتوں کو اصل تراویح کی رکعتوں میں شمار کر لیا اور اس طرح انفرادی عمل کو
کم فہمی کی بنا پر لوگوں نے جماعت کی شکل دیدی کیونکہ بعض بزرگوں کے نزدیک

نفل نماز میں جماعت کر لینا درست تھا اس لیے ان کی اس روش پر تشدد یا اعتراض کی ضرورت نہ تھی جیسا کہ یہ بات سعید بن جبیر اور زرارہ بن اوفی کے عمل سے ظاہر ہے۔

سعید ابن جبیر کی روایت:

حدثنا محمد بن فضیل عن وقاء	محمد بن فضیل وقاء سے روایت کرتے
قال کان سعید بن جبیر یومنا	ہیں کہ سعید بن جبیر ہم لوگوں کو رمضان
فی رمضان فیصلی بنا عشرین	کے اندر امامت فرماتے تھے اور ہم لوگوں
لیلۃ ست ترویحات فاذا کان	کو بیس رات چھ ترویحے (۲۴ رکعت
العشر الاخر اعتکف فی المسجد	پڑھاتے تھے اور جب آخری عشرہ آتا
وصلی بنا سبع ترویحات۔	تھا مسجد میں معتکف ہو جاتے تھے۔

مصنف ابن ابی شیبہ ج ۲ ۲۹۴،۲۹۲ اور ہم لوگوں کو سات ترویحے (اٹھائیس رکعت) پڑھاتے تھے۔

مختصر قیام اللیل ص ۱۵۸

اس روایت کے بھی تقریباً تمام راوی قابلِ اعتماد ہیں۔

(۱) محمد بن فضیل بن غزوان متوفی ۱۹۵ھ ثقہ صدوق میزان الاعتدال ج ۴ ص تہذیب التہذیب جلد ص ۴۰۵

(۲) وقاء بن ایاس الاسدی بعض لوگوں نے ان پر کلام کیا ہے لیکن ثقہ ہیں تہذیب التہذیب ج ۱۱ ص ۱۴۲

(۳) سعید بن جبیر متوفی ۹۵ھ جلیل القدر تابعی اور ثقہ ہیں تہذیب التہذیب

اسی طرح ذکوان جرشی کا بیان ہے کہ حضرت زرارہ بن اوفی قاضی بصرہ متوفی ۹۳ھ آخری عشرہ میں چونتیس رکعت اور پہلے دو عشرہ میں اٹھائیس رکعت پڑھا کرتے تھے۔ قیام اللیل ص وتحفۃ الاحوذی ج ۲ ص ۷۲

یا عمرو بن مہاجر کے بیان کے مطابق عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں عام لوگ پندرہ سلام (یعنی تیس رکعتوں) کے ساتھ قیام کرتے تھے اور عمر بن عبدالعزیز اپنے خیمہ کے اندر رہتے تھے۔ ہم نہیں بتا سکتے کہ ان کا کیا عمل تھا۔ قیام اللیل ص ۹۱ لیکن عمر بن عبدالعزیز کے متعلق اسی قیام اللیل ص ۹۲ میں یہ بھی منقول ہے۔

امر عمر بن عبد العزیز القرا ء فی رمضان ان یقوموا ست وثلاثین رکعۃ ویوترو بثلث ۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے رمضان میں قاریوں کو حکم فرمایا کہ چھتیس رکعت پڑھائیں اور وتر تین رکعت پڑھیں۔

قیام اللیل ص ۹۲

اس موقع پر ایک بات یہ بھی یاد رکھنے کی ہے کہ بعض لوگوں نے کسی سند و ثبوت کے بغیر جو یہ لکھا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں کچھ لوگ گیارہ رکعت پڑھتے تھے، یہ بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، جیسا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانہ میں ان کے حکم سے پڑھی جانے والی تعداد سے ظاہر ہے

بیس رکعتوں سے کم کی حقیقت کیا ہے؟

یہ بات قارئین محسوس کر رہے ہوں گے کہ پہلی صدی کے اخیر اس کے مابعد کے زمانہ سے نماز تراویح کی کم از کم بیس رکعتیں پڑھی جاتی تھیں اور جمہور صحابہ کا عمل یہی تھا اسی پر امت کا ہر صدی میں عملی اتفاق رہا ہے۔ گویا باجماع امت تراویح کی بیس رکعتیں ہی متوارث ہیں۔ رہ گئی یہ بات بیس سے کم کے لیے بھی جب بعض اقوال پائے جاتے ہیں تو اجماع کیسے ہو گیا اس سلسلہ میں عرض یہ ہے کہ جمہور امت کا اتفاق ہی اجماع کہلاتا ہے۔ اس کے برخلاف اگر ایک دو اقوال ہوں یا کسی کا اختلاف منقول ہو تو اس سے

اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی علیہ الرحمہ کی اس تصریح سے یہ حقیقت واضح ہے۔

ومعنی اجماع کہ بر زبان علماء شنیدہ باشی .... این نیست کہ ہمہ مجتہدان لایشذ فرد واحد عصر واحد بر مسئلہ اتفاق کنند زیرا کہ این صورتے است غیر واقع بل غیر ممکن عادی۔ بلکہ معنی اجماع حکم خلیفہ است بچیزے بعد مشاورۃ ذوالرائے یا بغیر آں ونفاذ آں حکم تا آنکہ شائع شدہ و در عالم ممکن گشت۔ قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی

ازالۃ الخلفاء ج ۱ ص ۲۶

اور اجماع کا لفظ جو تم نے علماء کی زبان سے سنا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ ایک زمانہ کے سارے مجتہدین بایں طور کہ ایک فرد بھی باہر نہ رہے کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں کیوں کہ یہ صورت نہ صرف یہ کہ واقع نہیں بلکہ عادۃً ممکن بھی نہیں۔ بلکہ اجماع کے معنی یہ ہیں کہ خلیفہ اصحاب الرائے سے مشورہ کرکے یا کسی مشورہ کے بغیر کسی بات کا حکم کرے اور وہ حکم نافذ ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ شائع ہو جائے اور اس کے پاؤں جم جائیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لازم پکڑو میری سنت کو اور میرے بعد خلفاء راشدین کی سنت کو

اجماع شرعی کی مذکورہ حقیقت کو سمجھ لینے کے بعد اس بات میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں رہ جاتی کہ بیس رکعت تراویح دور صحابہ سے آج تک ایک اجماعی اور متفق علیہ مسئلہ ہے، اگر کسی دور میں اس کے خلاف انفرادی کوئی عمل پایۂ ثبوت کو پہونچ بھی جائے تو نہ وہ قابل تقلید ہے اور نہ ہی وہ حجت شرعی ہے۔ اس لیے کہ اجماع کے بالمقابل وہ متروک ہو جائے گا، پس جو لوگ بیس

سے کم کے لیے کوئی گنجائش نکالتے ہیں یا اس کو قابلِ تقلید سمجھتے ہیں وہ اجماع کے خلاف عمل کرنے کی تلقین کر رہے ہیں جبکہ اجماعِ امت کے مقابل افرادِ امت کے قول و عمل کا درجہ شذوذ کا وہ درجہ ہے جس کی پیروی سے حدیث کے اندر صراحت کے ساتھ منع فرمایا گیا ہے، بنابریں حق یہ ہے کہ جمہورِ امت اور اجماعِ شرعی کی اتباع کرنا حدیث پر عمل کرنے کے مرادف و ہم معنی ہے اور اس کے خلاف کسی روش کا اختیار کرنا نہ صرف ائمۂ دین اور جمہور کے خلاف بلکہ حدیث کے خلاف عمل کرنا ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یجتمع امتی او قال امة محمد علی ضلالة و ید اللہ علی الجماعة ومن شذ شذ فی النار (مشکوٰۃ ص ۳۰)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت یا فرمایا محمد کی امت کسی ضلالت پر متفق نہیں ہوگی اور خدا کی نصرت جماعت کے ساتھ ہے اور جو شذوذ کو اختیار کرے گا وہ جہنم میں تنہا جائے گا۔

ایک دوسری روایت میں یہی بات اس طرح بیان فرمائی گئی ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشیطان ذئب الانسان کذئب الغنم یاخذ الشاذة و القاصیة والناحیة و ایاکم و الشعاب و علیکم بالجماعة والعامة (مشکوٰۃ ص ۳۱)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شیطان انسان کے لیے بھیڑیا ہے، جیسے کہ بھیڑیا ریوڑ سے الگ رہنے والی بکری کو اور جماعت سے دور چلنے والی بکری کو اور کنارہ اختیار کرنے والی بکری کو پکڑ لیتا ہے۔ اس لیے تم گھاٹیوں اور کھائیوں سے بچو اور جماعت و جمہور کی روش لازم پکڑو۔

ایک حدیث میں اس طرح فرمایا گیا۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من فارق الجماعۃ شبرا فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ ۔ مشکوٰۃ ص ۱۳۱ ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص جماعت (جمہور) سے ایک بالشت بھی الگ ہوا، اس نے اسلام کا حلقہ اپنی گردن سے نکالنے کی کوشش کی۔

اجماع شرعی کے مفہوم اور ان احادیث کی حقیقت پر غور کرنے کے بعد ہر شخص بآسانی فیصلہ کر سکتا ہے کہ آٹھ رکعت کو سنت اور حدیث کے مطابق بتانا اور بیس رکعت تراویح کو خلاف سنت اور خلاف حدیث بتلانا صرف ایک غلطی ہے بلکہ خود حدیث کے بھی خلاف ہے، اس لیے کہ اولاً تو بیس سے کم بالخصوص آٹھ رکعت کا ثبوت ہی ایک دشوار امر ہے اور ثانیاً یہ کہ اگر بالفرض ثبوت بھی ہو جائے تو وہ اجماع کے لیے مضر نہ ہوگا۔ ثالثاً یہ کہ اس میں درج ذیل   کے قوی امکانات بھی ہوں گے۔ مثلاً ابو مجلز کے متعلق منقول ہے۔

کان ابو مجلز یصلی بھم اربع ترویحات ویقرأ لھم سبع القرآن کل لیلۃ۔ مختصر قیام اللیل

ابو مجلز لوگوں کے ساتھ چار ترویحے (سولہ رکعت) پڑھتے تھے اور ان کے لیے ہر رات قرآن کی ایک منزل پڑھتے تھے۔

اس روایت کے الفاظ سے یہ بات کسی طرح ثابت نہیں ہوتی کہ ابو مجلز صرف سولہ رکعت ہی پر اکتفا کر لیتے تھے۔ یا ان کے نزدیک صرف سولہ رکعتیں ہی جائز تھیں۔ کیوں کہ روایت کے الفاظ میں چار ترویحوں میں ایک منزل قرآن سنانا ان کا عمل بتایا گیا ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ وہ امام کی حیثیت سے صرف چار ترویحے پڑھتے ہوں جس کے اندر ایک منزل سنا دیتے تھے اور باقی چار رکعتیں کسی دوسرے حافظ کے پیچھے بحیثیت مقتدی پورا کر لیتے ہوں۔ یا تنہا گھر پر پڑھتے ہوں۔

آج بھی ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک حافظ کچھ رکعتوں میں قرآن سناتا ہے اور باقی رکعتوں میں دوسرا حافظ سنایا کرتا ہے۔ لیکن بالفرض ابومجلز کے اس عمل سے سولہ رکعت پر ہی اکتفا کرنا ثابت ہو جائے تو جس طرح یہ بیس کے منافی ہوگا اسی طرح آٹھ رکعت کے حصر کے بھی خلاف ہوگا پھر بتایا جا چکا ہے کہ اس سے اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمہ کی طرف بھی ایک روایت میں اس قسم کی بات منسوب کی گئی ہے، لیکن ان کی رائے اور مختار مذہب بیس ہی رکعت ہے جیسا کہ پہلے بھی حوالے نقل کر دیے گئے ہیں اور آئندہ بھی اس سلسلہ کے بعض حوالے آنے والے ہیں۔ مگر یہ خیال رہے کہ امام شافعی علیہ الرحمہ نے آٹھ رکعت کے جواز کا حکم نہیں فرمایا ہے، بلکہ بیس اور اس سے زائد کے سلسلہ میں گنجائش دی ہے۔ اگرچہ بیس ہی کو اپنا پسندیدہ مذہب قرار دیا ہے۔

بیس رکعت کے خلاف امام شافعی کے قول کی حقیقت

مختصر قیام اللیل میں ہے۔

عن الشافعی رأیت الناس یقومون بالمدینۃ تسعاً و ثلثین رکعۃ قال واحب الی عشرون قال وکذالک یقومون بمکۃ ولیس فی شیٔ من هذا ضیق۔ (قیام اللیل)	امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے روایت ہے کہ لوگ مدینہ میں انتالیس رکعتیں ادا کرتے تھے، انھوں نے فرمایا لیکن میرے نزدیک پسندیدہ بیس رکعت ہے، مزید فرمایا کہ اسی طرح مکہ کے لوگ پڑھتے ہیں اور ان میں سے کسی میں حرج نہیں ہے

اس عبارت سے واضح ہے کہ امام شافعی نے انتالیس رکعت کے متعلق فرمایا ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے نہ کہ آٹھ کے متعلق ان کا یہ بیان ہے۔

امام احمد کی طرف آٹھ رکعت منسوب کرنیکی حقیقت

بعض لوگوں نے احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی یہ بات منسوب کی ہے کہ ان کے نزدیک آٹھ رکعت تراویح پڑھنے میں سنت ادا ہو جاتی ہے، جس طرح ان کے نزدیک بیس رکعت یا انتالیس رکعت پڑھ لینے سے سنت ادا ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاوی جلد اول ص ۱۹۱ مصری پر رکعات تراویح کی بحث کرتے ہوئے بیس انتالیس اور گیارہ مع الوتر کے تین قول نقل کیے ہیں اور اس کے بعد تحریر فرمایا ہے۔

والصواب ان ذلک جمیعه حسن کما قد نص علی ذلک الامام احمد رضی اللہ عنه۔	اور صحیح یہ ہے کہ مذکورہ بالا تمام صورتیں بہتر و درست ہیں جیسا کہ امام احمد بن حنبل نے اس کی تصریح کی ہے۔

اسی طرح امام ترمذی علیہ الرحمہ نے علماء کے مذاہب بیان کرتے ہوئے امام احمد بن حنبل کے متعلق تحریر فرمایا ہے۔

وقال احمد روی فی هذا الوان لم یقض فیه بشیٔ۔ ترمذی۔ (ابواب الصوم مجتبائی ص ۱)	امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ تراویح کی رکعتوں کے سلسلہ میں مختلف باتیں روایت کی گئی ہیں جن میں کوئی بھی لازمی نہیں ہے۔

اسی طرح گیارہ مع الوتر کا جواز امام احمد بن حنبل کی طرف شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمہ نے بھی مصفی شرح موطا ص ۱۷۷ پر منسوب کیا ہے پس ان حوالوں سے یہ بات بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہے کہ امام احمد کے نزدیک صرف آٹھ رکعت پر اکتفا کر لینا جائز ہے لیکن امام احمد بن حنبل سے اس کی کوئی تصریح نہیں نقل کی گئی ہے۔ بلکہ امام شافعی علیہ الرحمہ ہی کی طرح امام احمد سے بھی بیس ہی رکعت کا پسندیدہ اور مختار ہونا

منقول ہے جیسا کہ درج ذیل تصریحات سے ثابت ہے علامہ قسطلانی فرماتے ہیں

التراویح عشرون ولا باس بالزیادۃ نصا عن الامام احمد (رکعات تراویح ص ۹۱)	تراویح بیس رکعت ہے اور اس سے زائد میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ یہ امام احمد کی اپنی تصریح سے ثابت ہے۔

پس علامہ قسطلانی کی نقل سے یہ معلوم ہوا کہ امام احمد بن حنبل نے بیس اور اس سے زائد میں اختیار دیا ہے اور بیس سے زائد کے جواز کے سلسلہ میں انھوں نے تصریح کی ہے، نہ کہ بیس سے کم کے سلسلہ میں اور ان کے قول روی فی ہذا الوان (ذکر تراویح کی رکعات کے سلسلہ میں روایتیں مختلف منقول ہیں۔) یا لم یقض فیہ بشئی (کہ اس کی کوئی صورت لازمی نہیں ہے۔) کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ۲۰ یا اس سے کم رکعتیں بھی تراویح کے سلسلہ میں منقول اور جائز ہیں جیسا کہ علامہ ابن تیمیہ اور شاہ ولی اللہ صاحب کو امام احمد بن حنبل کے قول کے سمجھنے میں وہم ہوگیا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بیس اور اس سے زائد کے سلسلہ میں امام احمد بن حنبل نے غیر لازم ہونے اور جائز ہونے یا مختلف روایتوں کے منقول ہونے کی بات کہی ہے۔ امام احمد بن حنبل کے قول کا یہی مطلب صحیح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیس سے کم رکعت کے ادا کرنے کی ممانعت خود امام احمد بن حنبل کی تصریح سے ثابت ہے جیسا کہ فقہ حنبل کی مستند کتاب "الاقناع" ج ۱ ص ۱۴۷ پر ہے۔

التراویح عشرون رکعۃ فی رمضان یجھر فیھا بالقراۃ و فعلھا جماعۃ افضل ولا ینقص عنھا ولا باس بالزیادۃ نصا۔	تراویح بیس رکعت رمضان میں ہے اس کے اندر قرأت بالجہر پڑھے گا اور اس نماز کو جماعت سے ادا کرنا افضل ہے۔ بیس رکعت سے کم نہ پڑھے۔ البتہ زیادہ پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ باتیں تصریح

(از رکعات تراویح ص ۹۱ بحوالہ الاقناع) کے ساتھ امام احمد بن حنبل سے ثابت ہیں۔
بیس سے کم پڑھنے سے منع کرنا جب صراحت کے ساتھ امام احمد بن حنبل سے ثابت ہے تو اس کے بعد علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے جو کچھ امام احمد بن حنبل کے متعلق نقل کیا ہے ان کا غلط فہمی پر مبنی ہونا اظہر من الشمس ہو جاتا ہے۔ بنا بریں جو لوگ امام احمد بن حنبل کے متعلق بیس رکعت سے کم بالخصوص آٹھ رکعت کا قول منسوب کرتے ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ امام احمد بن حنبل کی اس سلسلہ میں کوئی تصریح پیش کریں۔ ورنہ یہ دعویٰ بے دلیل ہوگا۔ اقناع کی مذکور عبارت کے علاوہ جملہ متعلقین امام احمد اور ان کی کتابوں کی تصریح بھی بیس رکعت کو ہی ان کا مذہب قرار دیتی ہیں۔ مغنی اور اقناع کی عبارتیں گزر چکی ہیں۔ اس جگہ فقہ حنبلی کی مزید ایک کتاب کا حوالہ اطمینان کے لیے نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، فقہ حنبلی کی مستند کتاب "ارشاد المسترشد الی المقدم فی مذہب احمد" مصنفہ عبداللہ بن محمد بن عبداللہ خلیفہ، ص ۶۹ پر ہے۔

التراویح عشرون رکعۃ بعد العشاء فی رمضان۔	ماہ رمضان میں نماز عشاء کے بعد تراویح کی بیس رکعتیں ہیں

ان وضاحتوں سے ثابت ہوا کہ امام احمد کا مسلک بھی وہی ہے جو امام شافعی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

امام مالک اور آٹھ رکعت تراویح

اگرچہ جملہ مقلدین امام مالک رحمہم اللہ کا زمانہ سابق سے عمل بیس ہی رکعت پر رہا ہے اور ان کی کتابوں میں بھی بیس ہی رکعت کو مختار و پسندیدہ قرار دیا گیا ہے۔ اور یہی ان کا معمول ہے۔ لیکن بعض مالکی حضرات اور بعض کتابوں میں ان کا مذہب

آٹھ رکعت بھی بتایا گیا ہے جبکہ امام مالک کا مشہور مذہب علماء و محققین کے نزدیک چھتیس رکعت وتر کے علاوہ ہے۔

آٹھ رکعت کا قول امام مالک کی طرف ان کتابوں میں منسوب کیا گیا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ المصابیح فی صلاۃ التراویح میں تحریر فرماتے ہیں

قال الجوزی من اصحابنا عن مالک انہ قال الذی جمع علیہ الناس عمر بن الخطاب احب الی وھو احدی عشرۃ رکعۃ و ھی صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ قیل لہ احدیٰ عشرۃ رکعۃ بالوتر قال نعم وثلث عشرۃ قریب قال ولا ادری من این احدث ھذا الرکوع الکثیر۔

ہمارے اصحاب میں سے جوزی نے کہا امام مالک رح نے فرمایا جتنی رکعتوں پر حضرت عمر رض نے لوگوں کو جمع کیا تھا وہ مجھ کو زیادہ پیاری ہیں اور وہ گیارہ رکعتیں ہیں اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ان سے پوچھا گیا کیا گیارہ رکعت مع وتر؟ کہا ہاں اور تیرہ رکعت قریب ہے اور فرمایا میں نہیں جانتا کہ یہ بہت سارے رکوع (رکعت) کہاں سے ایجاد کیے گئے ہیں۔

(رکعات تراویح مع اضافات و ضمیمہ ص ۴۲)

ابوبکر محمد بن الولید الطرطوسی فرماتے ہیں۔

قال مالک والذی اخذ بہ فی نفسی فی قیام شھر رمضان الذی جمع عمر رض علیہ الناس احدی عشرۃ رکعۃ بالوتر و ھی صلوۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ تراویح کے بارے میں میں اپنے لیے اسی چیز کو اختیار کرتا ہوں جس پر عمر رض نے لوگوں کو جمع کیا تھا، یعنی گیارہ رکعت مع وتر پر، اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تراویح تھی۔

(کتاب الحوادث والبدع ص ۵۶، از رکعات تراویح کی صحیح تعداد از علمائے احناف ص ۱۸)

(از رکعات تراویح ص ۹۱ بحوالہ الاقناع) کے ساتھ امام احمد بن حنبل سے ثابت ہیں۔
بیس سے کم پڑھنے سے منع کرنا جب صراحت کے ساتھ امام احمد بن حنبل سے
ثابت ہے تو اس کے بعد علامہ ابن تیمیہ وغیرہ نے جو کچھ امام احمد بن حنبل کے متعلق نقل
کیا ہے اس کا غلط فہمی پر مبنی ہونا اظہر من الشمس ہو جاتا ہے۔ بنا بریں جو لوگ امام
احمد بن حنبل کے متعلق بیس رکعت سے کم بالخصوص آٹھ رکعت کا قول منسوب کرتے
ہیں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ امام احمد بن حنبل کی اس سلسلہ میں کوئی تصریح پیش
کریں۔ ورنہ یہ دعویٰ بے دلیل ہوگا۔ اقناع کی مذکورہ عبارت کے علاوہ جملہ مقلدین
امام احمد اور ان کی کتابوں کی تصریح بھی بیس رکعت کو ہی ان کا مذہب قرار دیتی ہیں۔
مغنی اور اقناع کی عبارتیں گزر چکی ہیں۔ اس جگہ فقہ حنبلی کی مزید ایک کتاب کا
حوالہ اطمینان کے لیے نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، فقہ حنبلی کی مستند کتاب
"ارشاد المسترشد الی المقدم فی مذہب احمد" مصنفہ عبداللہ بن محمد بن عبداللہ
خلیفہ، ص ۶۹ پر ہے۔

التراویح عشرون رکعۃ بعد العشاء فی رمضان۔ ماہ رمضان میں نماز عشاء کے بعد تراویح کی بیس رکعتیں ہیں

ان وضاحتوں سے ثابت ہوا کہ امام احمد کا مسلک بھی وہی ہے جو امام شافعی اور
امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔

امام مالک اور آٹھ رکعت تراویح

اگرچہ جملہ مقلدین امام مالک رحمہم اللہ کا زمانہ سابق سے عمل بیس ہی رکعت پر
رہا ہے اور ان کی کتابوں میں بھی بیس ہی رکعت کو مختار و پسندیدہ قرار دیا گیا ہے۔
اور یہی ان کا معمول ہے۔ لیکن بعض مالکی حضرات اور بعض کتابوں میں ان کا مذہب

آٹھ رکعت بھی بتایا گیا ہے جبکہ امام مالک کا مشہور مذہب علماء و محققین کے نزدیک چھتیس رکعت وتر کے علاوہ ہے۔

آٹھ رکعت کا قول امام مالک کی طرف ان کتابوں میں منسوب کیا گیا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ المصابیح فی صلاۃ التراویح میں تحریر فرماتے ہیں

قال الجوزي من اصحابنا عن مالك انه قال الذي جمع عليه الناس عمر بن الخطاب احب الي وهو احدى عشرة ركعة وهي صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ قيل له احدى عشرة ركعة بالوتر قال نعم وثلث عشرة قريب قال ولا ادري من اين احدث هذا الركوع الكثير۔	ہمارے اصحاب میں سے جوزی نے کہا امام مالک رح نے فرمایا جتنی رکعتوں پر حضرت عمر رض نے لوگوں کو جمع کیا تھا وہ مجھ کو زیادہ پیاری ہیں اور وہ گیارہ رکعتیں ہیں اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز ہے۔ ان سے پوچھا گیا کیا گیارہ رکعت مع وتر؟ کہا ہاں اور تیرہ رکعت قریب ہے اور فرمایا میں نہیں جانتا کہ یہ بہت سارے رکوع (رکعت) کہاں سے ایجاد کیے گئے ہیں۔

(رکعات تراویح مع اضافات وضمیمہ ص ۲۱)

ابوبکر محمد بن الولید الطرطوسی فرماتے ہیں۔

قال مالك والذي اخذ به في نفسي في قيام شهر رمضان الذي جمع عمر رض عليه الناس احدى عشرة ركعة بالوتر وهي صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم۔	امام مالک فرماتے ہیں کہ تراویح کے بارے میں میں اپنے لیے اسی چیز کو اختیار کرتا ہوں جس پر عمر رض نے لوگوں کو جمع کیا تھا، یعنی گیارہ رکعت مع وتر پر، اور یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تراویح تھی۔

(کتاب الحوادث والبدع ص ۵۶، از رکعات تراویح کی صحیح تعداد از علمائے احناف ص ۱۱)

اسی طرح علامہ بدر الدین عینیؒ فرماتے ہیں۔

وقیل احدی عشرۃ رکعۃ وھو گیارہ رکعت بھی کہا گیا ہے اور یہی امام
اختیار مالک لنفسہ واختارہ مالکؒ نے اپنے لیے پسند فرمایا ہے اور اسی
ابوبکر العربی۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص۱۲۷) کو قاضی ابوبکر بن العربی نے اختیار کیا ہے

امام مالکؒ کے متعلق تین اقوال موجود ہیں ۱۔ آٹھ رکعت انھوں نے خود اپنے لیے پسند فرمایا ہے ۲۔ انکا مشہور مسلک چھتیس رکعت ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری اور علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں نقل کیا ہے۔ جس کا حوالہ پہلے بھی گزر چکا ہے۔ ۳۔ بیس رکعت چنانچہ مولانا محمد یوسف صاحب بنوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

والعشرون ھو المذکور فی بیس رکعت ہی ان کی بہت سی کتابوں
کثیر من کتبھم کالانوار الساطعۃ میں مذکور ہے جیسے کہ الانوار الساطعہ اور
والدسوقی علی الشرح الکبیر۔ الدسوقی علی الشرح الکبیر وغیرہ کے اندر ہے۔
(معارف السنن جلد ۵ ص ۵۴۶)

ان اقوال کی نسبت ان کی طرف درست تسلیم کر لی جائے جب بھی اتنی بات بہر صورت ماننی ہوگی کہ ان کے متقدمین کا عمل اور ان کی فقہی کتابوں کی عام تصریحات کی روشنی میں ان کا مذہب مختار بھی یہی ہے کہ بیس رکعت پڑھی جائے چنانچہ اس کی تصریح اکابر مالکیہ میں سے علامہ ابن عبد البر نے کی ہے جیسا کہ مولانا محمد یوسف صاحب بنوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ولا حجۃ فی خلاف مالک فی ذلک امام مالک کے اس مسئلہ کے اندر اختلاف
وقد خالفہ من کبار اھل مذھبہ کرنے میں کسی طرح کی حجت نہیں ہے
مثل الحافظ ابی عمر بن عبد البر اس لیے کہ ان کے متقدمین میں سے اکابر علماء

حیث قال بعد التدلیل بعشرین رکعة وهو قول جمهور العلماء وهو الاختیار عندنا۔

نے ان کی مخالفت کردی ہے جیسے حافظ ابوعمر بن عبدالبر نے بیس رکعت کو مدلل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے اور یہی ہمارے ہاں بھی مذہب مختار ہے۔

(حکاه فی شرح التقریب)

(معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۵)

چنانچہ مشہور مالکی فقہ کے مصنف مولانا ابوالبرکات احمد بن محمد بن احمد الدردیر کتاب الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک کے اندر تصریح فرماتے ہیں۔

التراویح فی رمضان وهی عشرون رکعة بعد صلوٰة العشاء یسلم من کل رکعتین۔

رمضان میں تراویح بیس رکعت عشاء کے بعد ہے، ہر دو رکعت پر سلام پھیرنا چاہئے۔

(الشرح الصغیر جلد اول ص ۴۰۴)

بنا بریں امام مالک کا مذہب مختار بھی بیس ہی رکعت قرار پاتا ہے اور اس کے خلاف ان سے جو کچھ منسوب ہے نہ وہ اجماع کے لیے مضر ہے اور نہ ہی ان کا مذہب مختار ہے، اس لیے علامہ محمد یوسف بنوری علیہ الرحمہ کا یہ بیان بہت وقیع اور مبنی بر حقیقت ہے۔

وبالجملة عشرون رکعة من التراویح هو قدر متفق بین الامة والائمة من غیر خلاف

حاصل یہ ہے کہ بیس رکعت تراویح امت کے درمیان متفق علیہ مقدار ہے اور یہی ائمہ کے درمیان بھی بلا کسی اختلاف کے متفق علیہ ہے۔

(معارف السنن ج۵ ص ۵۴۵)

اسی طرح علامہ بدرالدین عینی تحریر فرماتے ہیں۔

وقیل احدی عشرۃ رکعۃ وھو گیارہ رکعت بھی کہا گیا ہے اور یہی امام اختیار مالک لنفسہ واختارہ مالک نے اپنے لیے پسند فرمایا ہے اور اسی ابوبکر العربی۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص۱۲۶) کو قاضی ابوبکر بن العربی نے اختیار کیا ہے

امام مالک کے متعلق تین اقوال موجود ہیں ۱؎ آٹھ رکعت انھوں نے خود اپنے لیے پسند فرمایا ہے ۲؎ انکا مشہور مسلک چھتیس رکعت ہے جیسا کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری اور علامہ ابن قدامہ نے المغنی میں نقل کیا ہے۔ جس کا حوالہ پہلے بھی گزر چکا ہے۔ ۳؎ بیس رکعت چنانچہ مولانا محمد یوسف صاحب بنوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

والعشرون ھو المذکور فی کثیر من کتبھم کالانوار الساطعۃ والدسوقی علی الشرح الکبیر۔ بیس رکعت ہی ان کی بہت سی کتابوں میں مذکور ہے جیسے کہ الانوار الساطعہ اور الدسوقی علی الشرح الکبیر وغیرہ کے اندر ہے۔

(معارف السنن جلد ۵ ص ۵۴۶)

ان اقوال کی نسبت ان کی طرف درست تسلیم کرلی جائے جب بھی اتنی بات بہر صورت ثابت ہوگی کہ ان کے متقدمین کا عمل اور ان کی فقہی کتابوں کی عام تصریحات کی روشنی میں ان کا مذہب مختار بھی یہی ہے کہ بیس رکعت پڑھی جائے چنانچہ اس کی تصریح اکابر مالکیہ میں سے علامہ ابن عبدالبر نے کی ہے جیسا کہ مولانا محمد یوسف صاحب بنوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

ولا حجۃ فی خلاف مالک فی ذلک وقد خالفہ من کبار اھل مذھبہ مثل الحافظ ابی عمر بن عبدالبر امام مالک کے اس مسئلہ کے اندر اختلاف کرنے میں کسی طرح کی حجت نہیں ہے اس لیے کہ ان کے متقدمین میں سے اکابر علماء

حیث قال بعد التدلیل بعشرین رکعۃ وھو قول جمھور العلماء وھو الاختیار عندنا۔ (حکاہ فی شرح التقریب)

نے ان کی مخالفت کر دی ہے جیسے حافظ ابو عمرو بن عبد البر نے بیس رکعت کو مدلل کرنے کے بعد فرمایا کہ یہی جمہور علماء کا مذہب ہے اور یہی ہمارے نزدیک بھی مذہب مختار ہے۔

(معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۵)

چنانچہ مشہور مالکی فقہ کے مصنف مولانا ابو البرکات احمد بن محمد بن احمد الدردیر کتاب الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک کے اندر تصریح فرماتے ہیں۔

التراویح فی رمضان وھی عشرون رکعۃ بعد صلٰوۃ العشاء یسلم من کل رکعتین۔

رمضان میں تراویح بیس رکعت عشاء کے بعد ہے، ہر دو رکعت پر سلام پھیرنا چاہیے۔ (الشرح الصغیر جلد اول ص ۴۰۴)

بنا بریں امام مالک کا مذہب مختار بھی بیس ہی رکعت قرار پاتا ہے اور اس کے خلاف ان سے جو کچھ منسوب ہے نہ وہ اجماع کے لیے مضر ہے اور نہ ہی ان کا مذہب مختار ہے، اس لیے علامہ محمد یوسف بنوری علیہ الرحمہ کا یہ بیان بہت وقیع اور مبنی بر حقیقت ہے۔

وبالجملۃ عشرون رکعۃ من التراویح ھو قدر متفق بین الامۃ والائمۃ من غیر خلاف

حاصل یہ ہے کہ بیس رکعت تراویح امت کے درمیان متفق علیہ مقدار ہے اور یہی ائمہ کے درمیان بھی بلا کسی اختلاف کے متفق علیہ ہے۔

(معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۵)

امام مالک کی طرف آٹھ رکعت کا جو قول اوپر نقل کیا گیا ہے، اس کی تردید کرتے ہوئے مولانا حبیب الرحمٰن صاحب مدظلہ نے خوب فرمایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ احناف میں سے عینی نے اور شافعیوں میں سے جوزی نے اس کو نقل کیا ہے، مگر افسوس ہے کہ دونوں نے بلا سند اس قول کی حکایت کی ہے اور خود مالکیہ کی جو کتابیں ہمارے سامنے ہیں ان میں کہیں اس قول کا پتہ نہیں ہے۔ مثلاً بدایۃ المجتہد کا مصنف خود مالکی ہے اور بیس یا چھتیس کے سوا تیسرا کوئی قول امام مالک سے نقل نہیں کرتا، المدونۃ الکبریٰ مذہب مالکیہ کی بہت مستند اور نہایت ضخیم کتاب ہے، اس میں بھی گیارہ رکعتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے، بلکہ اس میں چھتیس رکعتوں سے کم کرنے کو امام مالک نے منع کیا ہے نیز اس نسبت پر اعتماد اس لیے بھی نہیں ہو سکتا کہ جوزی جو امام مالک سے سیکڑوں برس بعد پیدا ہوئے وہ نقل کرتے ہیں کہ امام مالک نے کہا گیارہ رکعت مجھے پسند ہے اور امام مالک کے شاگرد بلا واسطہ اور ان کے مذہب کے مدون ابن القاسم براہ راست امام مالک سے نقل کرتے ہیں کہ وہ چھتیس تراویح اور تین وتر کو پسند کرتے تھے، اور ابن رشد لکھتے ہیں۔

وذکر بن القاسم عن مالك انه کان یستحسن ستاً و ثلاثین رکعة والوتر ثلاث۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ وہ تین رکعت وتر اور چھتیس رکعت تراویح کو بہتر سمجھتے تھے۔

نیز یہی ابن القاسم فرماتے ہیں کہ میں نے امام مالک کو فرماتے سنا ہے کہ جعفر بن سلیمان نے میرے پاس آدمی بھیج کر دریافت کیا کہ ہم قیام رمضان کی رکعتیں کم کر دیں تو میں نے اس کو منع کیا، پھر امام مالک سے پوچھا گیا کہ کیا رکعتوں کا کم کرنا مکروہ ناپسندیدہ ہے تو فرمایا ہاں، اس لیے کہ لوگ قدیم سے یہ قیام کرتے آئے ہیں۔ کہا گیا۔ کتنا ہے تو فرمایا وتر سمیت انتالیس رکعتیں۔ (قیام اللیل ص ۹۲)

اور ابن ایمن بھی امام مالک کے شاگرد بلاواسطہ ہیں، وہ کہتے ہیں جیسا کہ خود تحفۃ الاحوذی ص ۷۲، جلد ۲ میں منقول ہے کہ امام مالک نے فرمایا میں اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ لوگ رمضان میں اڑتیس رکعتیں پڑھا کریں۔ پھر امام و مقتدی سلام پھیریں، اس کے بعد امام ان کو ایک رکعت وتر پڑھائے۔ اب انصاف سے کہیے کہ جو بات امام مالک سے بلاواسطہ (شاگرد) نقل کرتے ہیں وہ قابل اعتماد ہے یا ایک حنفی اور ایک شافعی مصنف جو امام مالک سے صدیوں بعد پیدا ہوئے ان کی بات مقبول ہو گی۔ (از رکعات تراویح ۸۸،۸۷)

بلکہ خود علامہ سیوطی علیہ الرحمہ جو جوزی کے واسطے سے آٹھ رکعت منسوب کرتے ہیں انھوں نے بھی امام مالک کا مسلک وتر کے بغیر چھتیس رکعت ہی قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

وعن مالك التراويح ست و ثلاثون ركعة غير الوتر۔ — امام مالک سے منقول ہے کہ نماز تراویح چھتیس رکعت وتر کے علاوہ ہے۔

(المصابیح للسیوطی ص ۹)

علامہ بدرالدین عینی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

فالمشهور عن مالك ست وثلاثون والوتر بثلاث۔ (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲۶) — یعنی امام مالک کا مشہور مذہب چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر ہے۔

اور اس بات کی تائید اس سے بھی ظاہر ہے کہ بہت سے علماء نے ائمہ اربعہ کا مسلک بیس ہی رکعت تحریر فرمایا ہے

ائمہ مجتہدین و دیگر اکابرین کا مذہب بیس رکعت ہے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں۔

واما القائلون به من التابعين، — بیس رکعت کے قائل تابعین میں سے شتیر

فستیس بن شکل و ابن ابی ملیکه ۔ بن شکل ۔ ابن ابی ملیکہ ، حارث ھمدانی

والحارث الھمدانی وعطاء ابن ۔ عطاء بن ابی رباح ۔ ابو البختری ،

ابی رباح وابو البختری وسعید ۔ سعید بن ابی الحسن بصری جو حضرت

بن ابی الحسن البصری اخو الحسن ۔ حسن بصری کے بھائی ہیں ۔ عبدالرحمٰن

البصری وعبد الرحمٰن بن ابی بکر ۔ بن ابی بکر اور عمران عبدی بھی ہیں ۔

عمران العبدی [۱] (عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲۷)

---

[۱] بلکہ اس کے بعد علامہ عینی فرماتے ہیں وقال ابن عبد البر وھو قول جمہور العلماء وبہ قال الکوفیون والشافعی واکثر الفقہاء عمدۃ القاری ج ۱۱ ص ۱۲۷ ۔ یعنی عبدالبر مالکی نے فرمایا ہے کہ بیس ہی رکعت کے جمہور علماء اہل کوفہ امام شافعی اور اکثر فقہاء قائل ہیں علامہ عینی کے متعلق ایک خاص بات تراویح کے سلسلہ میں یہ بھی یاد رکھنی چاہیے کہ انھوں نے بیہقی کے حوالہ سے نقل فرمایا ہے ۔ انہم کانوا یقومون علی عہد عمر بعشرین رکعۃ وعلی عہد عثمان وعلی مثلہ ۔ لیکن علامہ نیموی نے حاشیہ آثار السنن میں تحریر کیا ہے کہ وعلی عہد عثمان وعلی مثلہ کا ٹکڑا بیہقی کی کسی تصنیف میں موجود نہیں ہے ۔ لہٰذا یہ ٹکڑا مدرج ہے مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری غیر مقلد عالم نے بھی تحفۃ الاحوذی میں اس کی تائید کی ہے حالانکہ علامہ بدر الدین عینی کے علاوہ مولانا عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ نے بھی بیہقی کے حوالہ سے اس ٹکڑے کو نقل فرمایا ہے اور ایسے انداز میں نقل فرمایا ہے جس سے ظاہر ہے کہ انھوں نے بیہقی ہی کی کتاب سے نقل فرمایا ہے ۔ علامہ فرنگی محلی کی عبارت یہ ہے ۔ واخرج البیہقی عن شبرمۃ وکان من اصحاب علی انہ کان یؤمہم فی رمضان فیصلی خمس ترویحات واخرج ایضا انہم کانوا یقومون ، علی عہد عمر بعشرین رکعۃ وعلی عہد عثمان وعلی مثلہ التعلیق الممجد علی موطا محمد ص ۱۴۳ ۔

امام ترمذی فرماتے ہیں۔

اختلف اهل العلم فی قیام رمضان فرأی بعضهم ان یصلی احدی واربعین مع الوتر وهو قول اهل المدینة والعمل علی هذا عندهم بالمدینه واکثر اهل العلم علی ماروی عن علی وعمر وغیرهما من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم عشرین رکعة وهو قول السفیان الثوری وابن المبارک والشافعی۔	اہل علم قیام رمضان کے سلسلے میں مختلف الخیال ہیں، بعض کا خیال ہے کہ وہ وتر سمیت اکتالیس رکعت پڑھے۔ یہی قول اہل مدینہ کا ہے اور مدینہ میں اسی پر عمل ہے لیکن اکثر اہل علم اس پر ہیں جو حضرت علی وعمر وغیرہما صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ تراویح بیس رکعت ہے، یہی قول سفیان ثوری اور عبداللہ ابن مبارک اور امام شافعی کا ہے۔

(ترمذی)

شیخ منصور علی ناصف اپنی کتاب غایۃ المامول شرح التاج الجامع للاصول (جلد دوم ص ۶۶) پر فرماتے ہیں

ولکن الائمة الاربعة علی ان التراویح عشرون رکعة	لیکن ائمہ اربعہ بیس رکعت تراویح پر متفق ہیں۔

علامہ انورشاہ کشمیری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں

لم یقل احد من الائمة الاربعة باقل من عشرین رکعة فی التراویح والیه جمهور الصحابة رضوان الله عنهم۔	ائمہ اربعہ میں سے کوئی بیس رکعت سے کم تراویح کا قائل نہیں ہے اور جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

(العرف الشذی ج ۱ ص ۳۰۹)

علامہ عبدالرحمٰن الجزری اپنی کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ میں تحریر فرماتے ہیں۔

وقد ثبت ان صلوٰۃ التراویح عشرون[1] رکعۃ سوی الوتر۔

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وتر کے علاوہ، تراویح بیس رکعت ہے۔

(کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ص ۱۴۲ ج ۱)

علامہ ابن نجیم علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

عشرون رکعۃ .... وھو قول الجمھور

بیس رکعت ہے اور جمہور علماء کا مذہب بھی یہی ہے۔

(بحرالرائق ج ۲ ص ۶۶)

علامہ ابن قدامہ حنبلی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں

والمختار عند ابی عبداللہ فیھا عشرون رکعۃ و بھذا قال الثوری وابوحنیفہ و الشافعی و قال مالک ستۃ وثلاثون۔

(المغنی ج ۱ ص ۸۰۲)

امام احمد ابو عبداللہ کے نزدیک مسلک مختار اس تراویح کے مسئلہ میں بیس رکعت ہے اور اس کے قائل سفیان ثوری امام ابوحنیفہ امام شافعی بھی ہیں اور امام مالک چھتیس کہتے ہیں۔

امام غزالی علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں

التراویح وھی عشرون رکعۃ و کیفیتھا مشھورۃ وھی سنۃ موکدۃ۔ (احیاء العلوم ج ۱ ص ۱۳۹)

نماز تراویح بیس رکعت ہے اور اس کی کیفیت معلوم و مشہور ہے۔ یہ نماز سنت مؤکدہ ہے

---

[1] نیز ایک جگہ اور تحریر فرماتے ہیں۔ کما جری علیہ العمل من عھد الصحابۃ ومن بعدھم الی الاٰن۔ جیسا کہ (بیس رکعت) صحابہ اور ان کے مابعد کے زمانہ سے آج تک عمل ہوتا آ رہا ہے (کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ)

شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ ارشاد فرماتے ہیں۔

صلوٰۃ التراویح سنۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھی عشرون رکعۃ

نماز تراویح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور وہ بیس رکعت ہے۔

(غنیۃ الطالبین ص ۴۶۴)

علامہ نووی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں

اعلم ان صلوٰۃ التراویح سنۃ باتفاق المسلمین وھی عشرون رکعۃ

ذہن نشین کر لو نماز تراویح جملہ مسلمانوں کے اتفاق سے سنت ہے اور وہ بیس رکعت ہے۔

(کتاب الاذکار ص ۸۳)

امام عبدالوہاب شعرانی علیہ الرحمہ کا ارشاد ہے۔

ومن ذلک قول ابی حنیفۃ والشافعی واحمد رحمہم اللہ ان صلاۃ التراویح فی شھر رمضان عشرون رکعۃ وانھا فی الجماعۃ افضل۔

یہی قول ہے امام ابوحنیفہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کا کہ رمضان کے مہینہ میں تراویح بیس رکعت ہے اور اس کا جماعت سے ادا کرنا افضل ہے۔

(میزان الشعرانی ج ۱ ص ۱۵۳)

علامہ سبکی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

وقال السبکی فی شرح المنھاج مذھبنا ان التراویح عشرون رکعۃ۔ (المصابیح للسیوطی ص ۲)

علامہ سبکی نے شرح منہاج میں کہا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ تراویح بیس رکعت ہے۔

ان کے علاوہ متعدد ایسی روایتیں موجود ہیں جو بیس رکعت تراویح پر واضح طور سے دلالت کرتی ہیں۔

نماز تراویح اور اس کی رکعات دونوں سنت موکدہ ہیں

گزشتہ اوراق میں جو علماء کرام کی تصریحات نقل کی گئی ہیں، ان سے واضح ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک عام طور پر اور احناف کے نزدیک خاص طور پر تراویح کی نماز اور اسی طرح اس کی رکعتیں دونوں چیزیں سنت موکدہ ہیں۔ البتہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے یا صحابہ کرام اور خلفاء راشدین کی سنت ہے اس میں علماء کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ اکثر لوگوں کے نزدیک نماز کی سنت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب ہے اور رکعات کی سنت صحابہ کرام اور خلفاء راشدین کی طرف منسوب ہے۔ چنانچہ علامہ علاؤ الدین ابو بکر بن مسعود کاسانی حنفی متوفی ۵۸۷ھ فرماتے ہیں۔

اما صفتها فهی سنة کذا روی الحسن عن ابی حنیفة انه قال القیام فی شهر رمضان سنة لا ینبغی ترکها کذا روی عن محمد انه قال التراویح سنة الا انها لیست بسنة رسول الله صلی الله علیه وسلم .... لکن الصحابة واظبوا علیها	نماز تراویح کی حیثیت کا جہاں تک تعلق ہے تو یہ سنت ہے جیسا کہ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا رمضان کے مہینہ میں نماز تراویح سنت ہے۔ مگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام نے اس پر مواظبت فرمائی ہے لہذا وہ صحابہ کی سنت ہے۔

فکانت سنة الصحابة۔ (بدائع الصنائع جلد اول ص ۲۸۸)

فقہ حنفی کی اکثر کتابوں میں رکعات کی قید کے ساتھ نماز تراویح کو سنت ہی بتایا گیا ہے۔ چنانچہ الاشباہ والنظائر ص ۷۴ شامی ج ۱ ص ۷۴ بحر الرائق ج ۲ ص ۶۶

کنز الدقائق مراقی الفلاح وغیرہ میں اس کی تصریحات موجود ہیں، بنابریں اگر کسی کتاب میں نماز تراویح یا اس کی رکعتوں کو نفل یا تطوع کہا گیا ہے تو لغوی لحاظ سے یہ اطلاق بھی درست ہے۔ سنت موکدہ پر نفل اور تطوع کا لفظ استعمال کر دیا جاتا ہے جیسا کہ علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

اطلاق التطوع علی التراویح باعتبار انها زائدة علی الفرائض	تطوع (مستحب) کا استعمال تراویح پر اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ وہ فرائض پر اضافہ ہے

(حاشیہ موطا محمد ص ۱۴۳)

دوسری جگہ تحریر فرماتے ہیں۔

والنوافل جمع نافلة وهی لغة الزائدة ویطلق شرعا علی صلوة لیست بفرض ولا بواجب اعم من ان تکون سنة موکدة او مستحبا (عمدة الرعایہ ص ۱۹۹)	اور نوافل جمع ہے نافلہ کی۔ نافلہ کے معنی لغت میں زائد کے ہیں، لیکن شریعت میں ایسی نماز پر اطلاق ہوتا ہے جو فرض اور واجب نہ ہو خواہ سنت موکدہ ہو یا مستحب۔

غیر مقلدین کے اکابر علمار کرام نے بھی بیس رکعت کو سنت ہی تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ نواب صدیق حسن خانصاحب تحریر فرماتے ہیں۔

مقصود آنکہ یازدہ رکعت از آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مروی گشتہ وبست رکعت زیادت عمر بن الخطاب است وسنت نبویہ در زیادت عمریہ مغمور پس آتی بزیادت عامل بسنت ہم باشد۔	مقصود یہ ہے کہ گیارہ رکعتیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں اور بیس رکعت حضرت عمرؓ کے اضافہ سے ہوئی ہیں اضافہ کے بعد حضرت عمر کی مقرر کردہ تعداد میں سنت نبوی (گیارہ رکعتیں) داخل وشامل ہیں۔ پس بڑھائی ہوئی تعداد پر عمل کرنے والا بھی سنت پر ہی عمل کرنے والا ہے۔

بلکہ اس سے آگے بڑھ کر غیر مقلدین کے بعض اکابر کی یہ تصریح بھی موجود ہے کہ بیس رکعت کو بدعت کہنا کسی طرح جائز و درست نہیں ہے۔ چنانچہ یہی نواب صدیق حسن خانصاحب فرماتے ہیں۔

اماں آنکہ جمع از اہلِ علم ایں نماز را بست رکعت قرار دادہ اند و در ہر رکعتے قرأت معین را مستحسن داشتہ، ایں عدد مخصوصہ ثابت نہ شدہ و لیکن منجملہ چیزے است کہ براں ایں معنی صادق است کہ انہ صلوٰۃ وانہ جماعۃ وانہ فی رمضان پس حکم بتبدیع آں معنی چیہ۔

(از رکعات تراویح ص ۹۳)

اور وہ کہ اہلِ علم کی ایک جماعت نے اس نماز کی بیس رکعتیں قرار دی ہیں اور ہر رکعت میں قرأت کی ایک معین تعداد کو مستحسن کہا ہے تو یہ عدد خصوصیت کے ساتھ اگرچہ ثابت نہیں ہے لیکن ایسی چیز ہے کہ اس پر صادق ہے کہ وہ نماز ہے اور وہ جماعت ہے اور وہ رمضان میں ہے پس اس کو بدعت کہنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

اہلِ حدیث کا اپنے موقف سے انحراف

مولانا صدیق حسن مرحوم جماعت اہلِ حدیث کے جلیل القدر عالم کی حیثیت سے ایک متعارف اور مسلم معتقد اور بزرگ تھے لیکن ناظرین کرام نے غور فرمایا ہوگا کہ وہ نہ صرف بیس رکعت کو سنت قرار دے رہے ہیں بلکہ جو شخص اس کو بدعت و ناجائز کہتا ہے اس کی پرزور تردید بھی فرماتے ہیں۔ اگرچہ اہلِ حدیث کا عمل تو آٹھ ہی رکعت پر شروع ہی سے تھا، لیکن بیس رکعت کو جائز و مسنون ہی تصور کرتے تھے۔ البتہ کچھ دنوں سے انھوں نے اپنے قدیم موقف سے انحراف شروع کر دیا ہے اور اب نوبت یہاں تک پہنچ چکی ہے کہ فرقہ اہلِ حدیث کے نزدیک بیس رکعت کا عمل یعنی صحابہ

کرام سے آج تک جمہور امت کا جو عمل ہے وہ بدعت قبیحہ قرار دیا جارہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں۔

پس اگر آج بھی کوئی شخص آٹھ رکعت تراویح کو سنت نبوی سمجھ کر محض نفل کی حیثیت سے اس پر مزید اضافہ کرے اور بیس یا چھتیس وغیرہ رکعتیں پڑھے تو کوئی حرج نہیں لیکن آٹھ رکعت سے زیادہ اگر کوئی شخص سنت موکدہ ٹھہرائے اور اس میں کمی بیشی کو مکروہ اور بدعت اور شفاعت نبوی سے محرومی کا سبب قرار دے تو سنگین غلطی ہوگی۔ کیونکہ غیر مسنون کو مسنون قرار دینا بدعت سے کم نہیں۔ پچھلے دور میں جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے وہ محققین کی حسب تصریح چونکہ آٹھ رکعات سے زائد کو سنت موکدہ نہیں بلکہ مطلق نفل سمجھ کر پڑھتے تھے، اس لیے ان کا بیس رکعت پڑھنا صحیح تھا لیکن اب ہندوستان میں بیس رکعتیں سنت موکدہ سمجھ کر پڑھی جاتی ہیں اور اس میں کمی بیشی مکروہ بدعت اور شفاعت نبوی سے محرومی کا سبب سمجھا جاتا ہے، اس لیے ایسی بیس رکعت تراویح پڑھنی غلط اور خلاف سنت ہے۔ اور چونکہ یہ تصور اور یہ عمل عام ہے اس لیے اس سے بچاؤ کا واحد راستہ یہ ہے کہ اسے چھوڑ کر ٹھیٹھ سنت نبوی یعنی آٹھ رکعت کو اختیار کرلیا جائے۔

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ۷۴)

گزرچکا ہے کہ تراویح کی بیس رکعت کو اکابر علمائے امت نے سنت قرار دیا ہے اور بعض نے سنت موکدہ ہونے کی بھی تصریح کی ہے اور خود غیر مقلدین کے معتمد عالم مولانا صدیق حسن مرحوم نے بیس رکعت کو مسنون قرار دیا ہے۔ لیکن آج غیر مقلدین حضرات اپنے پرانے موقف سے منحرف ہوکر اس کو غیر مسنون اور خلاف سنت اور غلط قرار دے رہے ہیں۔ کیا اپنے مسلک و موقف سے انحراف کی اس سے بدتر کوئی مثال پیش کی جاسکتی ہے۔

غیر مقلدین کی مذکورہ بالا عبارت میں دو دعوے بھی مزید غلط اور بے بنیاد کیے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ پچھلے دور میں جو لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے وہ آٹھ کو سنت اور زائد کو مطلق نفل سمجھتے تھے۔ اسلامی کتابوں کے ذخیرہ میں اس دعویٰ کے لیے کوئی ادنیٰ درجہ کا ثبوت بھی نہیں پایا جاتا ہے، اس لیے کہ پچھلے لوگوں کی تصریح گزر چکی ہے کہ وہ بیس کو ہی سنت سمجھتے تھے۔ البتہ علامہ ابن ہمام حنفی تنہا ایک شخص ہیں جنھوں نے اپنی رائے یہ ظاہر کی ہے کہ میرے نزدیک آٹھ سنت اور باقی نفل ہیں، لیکن علاوہ اس بات کے کہ ان کی رائے سے جملہ علماء محققین کو اختلاف ہے، خود انھوں نے بھی یہ اقرار کیا ہے کہ یہ میری رائے ہے۔ مگر مشائخ اس کے خلاف ہیں۔ وہ بیس ہی رکعت کو سنت بتلاتے ہیں۔ بنابریں یہ دعویٰ نہ صرف بے بنیاد ہے بلکہ ایک طرح کا فریب بھی ہے کہ پچھلے دور میں لوگ آٹھ رکعت کو سنت اور زائد کو مطلق نفل سمجھتے تھے۔ دوسرا دعویٰ غیر مقلدین کا یہ ہے جو پہلے سے بھی زیادہ بے بنیاد اور پرفریب ہے۔

"تمام علمائے محققین نے بالاتفاق اس کا یہ حل پیش کیا ہے کہ تراویح کی اصل اور مسنون رکعتیں آٹھ (اور مع وتر گیارہ) ہی ہیں الخ"

(رکعات تراویح کی صحیح تعداد اور علمائے احناف ص ٦ ۴)

کسی معتبر عالم نے یہ تصریح نہیں کی ہے کہ آٹھ سے زائد رکعتیں مطلق نفل کی حیثیت سے بڑھائی گئی تھیں اور ایسی بات کوئی کیونکر کہہ سکتا ہے۔ جبکہ یہ حقیقت بلا اختلاف مسلم ہے کہ اضافہ کرنے والے صحابہ کرام بالخصوص خلفاء راشدین ہیں، پس ان کا یہ عمل بھی ارشاد رسول کی روشنی میں سنت ہوگا نہ کہ محض نفل علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین۔ دونوں عمل کو یکساں سنت کے ذیل میں داخل کرتا ہے۔ پھر خصوصی کے ساتھ خلفائے راشدین کی سنت کا امت پر لازم ہونا

واضح کرنے کے لیے عضّوا علیھا بالنواجذ میں ضمیر واحد استعمال کیا گیا ہے جو سنت خلفاء کے لیے مزید تاکید کا فائدہ دیتا ہے، اس کے باوجود کوئی غیر مقلدین کے جیسی بھونڈی بات کیوں کر کہہ سکتا ہے۔

آٹھ رکعت پڑھنے کا شرعی حکم کیا ہے۔

قارئین کرام کے سامنے ابتک جو تفصیلات و تحقیقات تحریر کی جا چکی ہیں، ان سے واضح ہوتا ہے کہ بے شمار علماء محققین کے نزدیک بیس رکعت تراویح پر اجماع ثابت ہو چکا ہے اور یہی بیس رکعت سنت موکدہ بھی ہیں۔ اور اس کے خلاف جہاں بھی کچھ ہے وہ متروک عمل ہے۔ اس لیے اگر یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا ہے تو اجماع کی بنا پر گمان غالب اس کے نسخ کا ہو جانا ایک ثابت شدہ حقیقت ہے جیسا کہ اصولِ حدیث اور اصولِ فقہ کی روشنی میں یہ امر واضح ہے۔ حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔

واما الاجماع فلیس بناسخ بل یدل علی ذٰلک۔ — اجماع خود ناسخ نہیں ہے لیکن نسخ کی دلیل ضرور ہے۔

(شرح نخبۃ الفکر ص ۵۹)

پس آٹھ رکعت کے خلاف اجماع ہو جانا اس بات کی قوی دلیل ہے کہ آٹھ رکعت کا عمل صحابہ کرام کے علم میں منسوخ ہو چکا تھا اور آخری عمل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انکے نزدیک آٹھ کے خلاف ثابت ہو چکا تھا اگرچہ زمانہ مابعد میں اس کی روایت میں ضعف آ گیا، لیکن صحابہ کرام اور ان کے بعد کے دور میں علماء امت کا اتفاق آٹھ رکعت کے خلاف اس ضعف کو کالعدم قرار دیتا ہے، کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ جس عمل پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام کو چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہوئے ہوں

جمہور صحابہ اور صدر اول کے اکابر اس کے خلاف کریں بنا بریں اجماع ناسخ نہیں ہوسکتا تو نسخ کا قرینہ اور دلیل ضرور بن سکتا ہے۔ علامہ ابن ہمام حنفیؒ فرماتے ہیں

ولا يجوز اجتماعهم على خلاف ما فارقهم عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم كونه لعلمهم بنسخه۔
(فتح القدیر اول ص ۲۲۵)

اور ممکن نہیں ہے کہ صحابہ کرام اس امر کے خلاف اتفاق کرلیں جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو چھوڑا تھا، پس اگر وہ ایسا کرتے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اللہ کے علم میں وہ امر منسوخ ہو چکا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب علیہ الرحمہ کی تحقیق سے اجماع کا جو شرعی مفہوم متعین ہوتا ہے اور اصول فقہ کی روشنی میں اجماع سکوتی کی جو تشریح پیش کی گئی ہے اور علماء محققین کی جو تصریحات نقل کی جا چکی ہیں، ان سب کے پیش نظر بیس رکعت تراویح کا اجماع سے ثبوت ہو جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ اور اس بنا پر آٹھ رکعت کا عمل متروک و منسوخ ثابت ہو جاتا ہے، اس لیے اس پر عمل کرنا درست نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیس رکعت کو بھی فقہاء کرام نے سنت موکدہ قرار دیا ہے اور اس کے خلاف عمل کرنے والے کو تارک سنت قرار دیا ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ کا ایک فتوی اس موقع پر نقل کر دیا جائے تاکہ قارئین کے لیے اطمینان کا سبب ہو۔ امداد الفتاوی جلد اول ص ۴۹۵ پر یہ سوال و جواب موجود ہے۔

سوال:۔ اگر کوئی شخص بہ سبب شکایت ضعف جسمانی یا دیگر امراض تراویح کی بیس رکعت نہ پڑھ سکے اور صرف ۸ یا بارہ پڑھ لے تو گنہگار تو نہ ہوگا؟

جواب:۔ بیس رکعت کو سنت موکدہ لکھا ہے، اس سے کم کا پڑھنا سنت موکدہ کا ترک کرنا ہوگا۔ پس جو عذر ترک سنت موکدہ کے لیے معتبر ہے وہ اس میں بھی معتبر ہے ورنہ اگر کھڑے ہو کر دشوار ہو تو بقدر دشواری کے بیٹھ کر پڑھ لے۔

(۸ رمضان ۱۳۳۲ھ امداد الفتاوی جلد اول ص ۴۹۵)

آٹھ رکعت پر اصرار کرنے والا خاطی گنہگار ہے

یعنی جس طرح سنت[1] موکدہ کا ترک محض ضعف کی وجہ سے نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو بیٹھ کر بھی ممکن ہو تو ادا کر لیا جاتا ہے، اسی طرح رکعتوں کی تعداد میں کمی کے لیے گنجائش تو نہ ہوگی، البتہ جتنی رکعتیں ضعف کی وجہ سے کھڑے ہو کر ادا کرنا دشوار ہے اتنی بیٹھ کر ادا کرے گا اور اگر کسی عذر کے بغیر رکعتوں میں کمی کر دے گا تو ترک سنت موکدہ کا گناہ ہوگا اور قصداً ایسا کرنے والا سخت خطا کار ٹھہرے گا۔ چنانچہ مولانا ابو القاسم رفیق دلاوری علیہ الرحمہ اپنی کتاب مسمی بالتوضیح عن رکعات التراویح کے اسی عنوان کے تحت تحریر فرماتے ہیں۔

پہلے بارہا لکھا جا چکا ہے کہ بیس رکعت تراویح خلفائے راشدین کی سنت ہے اور حضور خیر الانام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سنت اور سنت الخلفاء کو مساوی

لے مشکوۃ باب الایمان بالقدر کی دوسری فصل کی ایک روایت کے تحت شیخ عبدالحق محدث دہلوی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں۔ اما التارک للسنة استخفافا وقلة مبالاة فکافر وتارکها تهاونا وتکاسلا لا عن استخفاف عاص اداوم علی ذلک واما تارکها احیانا فلیست بعصیة۔ لمعات ج اول ص ۱۷۷،۱۸۰

حاصل اس عبارت کا یہ ہے کہ سنت کے ترک کرنے کی تین صورتیں ہیں (۱) اس کی بے وقعتی اور استخفاف کے ساتھ (۲) بے وقعتی یا استخفاف تو نہیں ہے مگر سستی اور کسل کی وجہ سے ہمیشہ ترک کر دیتا ہے۔ (۳) کبھی اتفاقاً ترک کر دیتا ہے مگر استخفاف یا بے وقعتی کا ارادہ نہیں ہے۔ پہلا شخص کافر ہو جاتا ہے، دوسرا گنہگار ہوگا اور تیسرا گنہگار بھی نہ ہوگا۔ فتاوی رشیدیہ کامل ص ۴۲۴ پر ہے، جو لوگ آٹھ رکعت پڑھتے ہیں وہ تارک فضیلت سنت ہیں۔

حیثیت میں رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

من یعش منکم بعدی فسیری	تم میں سے جو کوئی زندہ رہے گا وہ بڑے
اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی	اختلاف دیکھے گا، ایسی حالت میں میری
وسنۃ الخلفاء الراشدین	اور میرے ہدایت یافتہ خلفائے راشدین
المھدیین تمسکوا بہا وعضوا علیہا	کی سنت کا التزام رکھنا اور اسی پر اعتماد
بالنواجذ۔	کرنا اور اسے کیلوں سے مضبوط پکڑنا۔

(رواہ احمد وابوداؤد وترمذی وابن ماجہ) (یعنی انتہائی محافظت کرنا)

لیکن یاد رہے کہ اس حدیث میں سنت الخلفاء سے وہ امر مراد ہے[1] جس کی اصل کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں موجود ہو مگر عہد رسالت میں اس کا اجراء و شیوع نہ ہوا ہو اور پھر دورِ خلافت میں کسی خلیفہ نے اس کا اجراء فرمادیا ہو تو وہ فعل بھی درحقیقت خود شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سنت ہے لیکن اس لحاظ سے کہ اس کا شیوع ایک یا متعدد خلفاء کے ہاتھوں سے ہوا وہ سنت خلفاء کے نام سے مشہور ہوئی۔ پس سنت خلفاء فی الحقیقت وہی فعل ہے جس کی اصل شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی سنت سنیہ میں موجود ہے، اسی بنا پر صحابہ کرام رض اسی سنت خلفاء کی پیروی کرتے تھے جس کی اصل سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں موجود ہوتی تھی ورنہ مسترد کردیتے تھے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ جب حضرت ابوبکر صدیق وعمر فاروق رضی اللہ عنہما نے حضرت زید بن ثابت انصاری کو طلب فرماکر جمع قرآن کے لیے کہا۔ انھیں یہ امر بدعت معلوم ہوا

---

[1] حافظ ابن رجب حنبلی کی تحقیق ہے کہ فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کے فیصلوں کی چھ قسمیں ہیں، اور ہر قسم کا حکم شرعی الگ ہے اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے حاشیہ معارف السنن ج ۵ ص ۵۴۹۔

اور تعمیل امر سے عذر خواہی کی، اور کہا آپ ایسے فعل پر کیوں اقدام کرتے ہیں جسے شارع علیہ السلام نے نہیں کیا۔ حضرت زید رضی اللہ عنہ کو شیخین رضی اللہ عنہما کا یہ حکم اتنا ناگوار تھا کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر مجھ کو پہاڑ کے ایک جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ منتقل کرنے کا حکم دیتے تو میرے لیے وہ کام اس سے آسان تھا۔ غرض کہ حضرت زید رضی اللہ عنہ کسی طرح راضی نہ ہوئے، یہاں تک کہ حضرت ابوبکر صدیق ان کو یہ سمجھانے میں کامیاب ہو گئے کہ یہ اقدام بدعت نہیں بلکہ سنت ہے اور حضرت زید نے تسلیم کر کے اس کام کو شروع کر دیا۔

سالار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے تین رات تراویح پڑھا کر اس کی جماعت بخوف فرضیت ترک فرما دی تھی لیکن جب امیر المومنین حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے دوسرے سال اس سنت نبوی کا احیاء فرمانا چاہا اور حضرت ابی بن کعب کو حکم دیا کہ لوگوں کو تراویح میں قرآن سنایا کریں تو انھوں نے التزام جماعت سے انکار کر دیا، اور فرمایا کہ آپ ایسا کام کیوں کرتے ہیں جو پہلے سے نہیں چلا آتا ہے حضرت خلافت مآب رضی اللہ عنہ نے فرمایا مجھے اس کا علم ہے لیکن یہ ایک پسندیدہ فعل ہے (کنز العمال جلد ۴ ص ۲۸۴)

یہ سن کر حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ مان گئے اور نماز تراویح پڑھانی شروع کر دی۔ غرض جب تک صحابہ کرام کو یقین نہیں ہو جاتا تھا کہ یہ فعل سنت نبوی کے مطابق ہے اس

---

[1] اصل روایت اس طرح ہے: عن ابی بن کعب ان عمر بن الخطاب امرہ ان یصلی باللیل فی رمضان فقال ان الناس یصومون النہار ولا یحسنون ان یقرؤ فلو قرأت علیہم باللیل فقال یا امیر المومنین ھذا اشیئ لم یکن فقال قد علمت ولکنہ حسن فصلی بہم عشرین رکعۃ ۔ وعزا ھذہ الروایۃ علی المتقی فی کنز العمال الی ابن منیع ۔ (حاشیہ آثار السنن ج ۲ ص ۵۷)

وقت تک وہ خلفاء کی کسی سنت کے قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہوتے تھے اور اس سے پہلے ثابت کر آیا ہوں کہ حضرت فاروق اعظم رضؓ نے بیس رکعت تراویح کا امر فرمایا اور حضرت عمرؓ ان دو بزرگوں میں سے ایک ہیں جن کی نسبت شارع علیہ السلام نے فرمایا اقتدو بالذین بعدی ابی بکر و عمرؓ (ان دو کی اقتدار کرو گے جو میرے بعد صاحب امر ہوں گے یعنی حضرت ابوبکر صدیق و حضرت عمر رضی اللہ عنہما) اور نہ صرف عمر فاروق رضؓ نے بلکہ حضرت عثمانؓ و حضرت علی رضؓ نے بھی بیس ہی کا حکم دیا اور خود بھی اسی تعداد پر عمل پیرا رہے۔ اور تمام صحابہ کرام نے جو آخری تین خلافتوں میں موجود تھے کبھی اس تعداد پر انکار نہ فرمایا بلکہ اس کو معمول بنائے رکھا تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک بیس کی تعداد خود حضور پرنور سرور جہاں صلی اللہ علیہ وسلم سے محفوظ تھی اور اس پر سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمجھ کر عمل درآمد کیا۔

پس بیس رکعت تراویح بھی ایک ایسا امر ہے جس کی اصل سنت نبوی میں موجود تھی، اسی وجہ سے تمام صحابہ نے اس کو قبول فرمایا اور اس پر عمل پیرا رہے اور کسی وقت کسی صحابی نے اس سے اعراض نہ کیا اور نہ اس کو سنت نبوی کے خلاف سمجھا پس ثابت ہوا کہ بیس رکعت تراویح جو خلفائے راشدین اور دوسرے صحابہ کرام کا متفقہ عمل ہے خود سنت رسول اللہ ہے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ جو لوگ سنت رسولؐ سے منہ موڑ کر ایک موہوم چیز یعنی آٹھ رکعت کے آستانہ پر دھونی جمائے بیٹھے ہیں اور یہاں سے ٹلنے اور ہٹنے کا نام نہیں لیتے، وہ بلاشبہ قابل ملامت اور مبتدع ہیں، کیوں کہ شارع علیہ الصلوۃ والسلام کا مقصد دونوں سنتوں کو معمول بہا بنانا تھا۔ آپ نے قطعاً یہ نہیں فرمایا تھا کہ میری سنت کو لے کر سنت خلفاء سے روگردانی کرنا، بلکہ آپ نے دونوں سنتوں کے التزام کا ارشاد فرمایا، کیوں کہ دونوں

سنتوں کی حیثیت یکساں ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قیم نے زاد المعاد کی بحث جمعہ میں فرمایا کہ سنت وہ ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول یا فعل سے یا خلفائے راشدین کے قول یا فعل سے ثابت ہے۔ سنت کی اس تعریف کے ماتحت یہ امر پایہ ثبوت کو پہونچا کہ کم سے کم بیس رکعت سنت ہے۔ (التوضیح ص ۱۲۹ تا ۱۳۲)

مزید مولانا ابو القاسم رفیق دلاوری علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں۔

بیس رکعت تراویح سنت موکدہ ہے

اس سے قطع نظر یہ امر یقینی ہے کہ بیس رکعت پر خلفائے راشدین نے مواظبت[1] فرمائی اور ہر وہ امر جس پر خلفائے راشدین مواظبت فرمارہے ہوں

---

[1] بیس رکعت پر خلفائے راشدین کی مواظبت کے سلسلہ میں دو چیزیں یاد رکھنی ضروری ہیں۔ اول یہ کہ فاروق اعظم عثمان غنی اور حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم کی مواظبت ثابت ہونے کی وجہ سے للاکثر حکم الکل کے تحت خلفاء اربعہ کی طرف مواظبت منسوب کردی جاتی ہے، ورنہ صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے مواظبت ثابت نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مواظبت خود ان خلفاء ثلاثہ کے عمل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ امام ترمذی وغیرہ نے مذاہب کے نقل کرتے وقت ان کی طرف اس کی نسبت کی ہے، لیکن اگر اس کو درست تسلیم نہ کیا جائے تو بھی مواظبت تقریری تو ثابت ہی ہے' اور اصول حدیث میں مرفوع روایت کے لیے جس طرح قولی، عملی اور تقریری تین صورتیں بنائی گئی ہیں۔ اسی طرح اصول حدیث میں موقوف روایت کے لیے بھی یہ تینوں صورتیں تسلیم کی گئی ہیں۔ بنا بریں خلفائے ثلاثہ کی تقریر سے مواظبت ثابت ہے۔ اس اصول کے لیے بھی شرح نخبۃ الفکر ص ۹۹ مطبوعہ سلفیہ دیکھیے۔

وہ سنت موکدہ ہے، پس بیس رکعت جو سنت موکدہ ہے اس کا تارک عنداللہ معتوب اور مستحق ملامت ہے۔ مزید برآں علامہ بدرالدین نے بنایہ شرح ہدایہ کی بحث طہارت میں لکھا ہے کہ شیخین رضی اللہ عنہما کی سیرت مبارکہ کا اتباع باعث اجروثواب اور عدم اتباع باعث عذاب اُخروی ہے۔ کیوں کہ ہم ان کی اقتدا کے مامور ہیں۔ پس حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی بیس رکعت تراویح کا اقتدار واجب[1] ہے اور اس کا تارک عتاب و عذاب اخروی کا مستحق ہوگا۔ پس جو کوئی بیس رکعت تراویح سے اعراض کرے یا اس کے سنت ہونے کا اعتقاد نہ رکھے وہ بلاشبہ بدعتی گنہ گار ہے۔ یہ وہ سنت ہے جو ساڑھے تیرہ سو سال سے مشرق سے مغرب تک تمام اہل حق کی مختار اور معمول بہا رہی ہے اور سلف سے خلف تک تمام اکابرین اس کو مانتے چلے آئے ہیں، ایسی سنت کو ترک کرنا اور اس کے خلاف ایک نیا راستہ جو تیرہ سو سال سے کسی کو نہیں سوجھا تھا اختیار کرنا غیر سبیل المومنین کا اتباع کرنا ہے۔ (التوضیح ص ۱۳۲)

علمار کی ایک جماعت کے خیال میں حصر کے ساتھ کوئی تعداد مرفوعاً ثابت نہیں ہے۔

اگرچہ بعض روایتوں کی وجہ سے بیس رکعت یا آٹھ رکعت یا اسی طرح متعین رکعت کے ساتھ تراویح پڑھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا گیا ہے

---

[1] حافظ ابن حجر عسقلانی علیہ الرحمہ صدیق اکبر اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہما سے متعلق ایک جملہ کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ان الاقتداء بھما واجب۔ یعنی ان دونوں کی پیروی کرنا واجب ہے۔ دیکھیے فتح الباری ج ۱۷، ص ۹

اور بیس رکعت سے زائد جوں کہ کسی ضعیف روایت کے ذریعہ بھی ثابت نہیں ہے، اس لیے یہ کہنا اگرچہ اپنی جگہ درست ہے کہ زیادہ سے زیادہ بیس رکعت ثابت ہے، لیکن اس کے باوجود علامہ ابن تیمیہ، علامہ سیوطی، علامہ سبکی، قاضی شوکانی وغیرہ حصر کے ساتھ کسی رکعت کے ثابت ہونے کے قائل نہیں ہیں۔ البتہ بلا حصر ثابت مانتے ہیں۔ چنانچہ قاضی شوکانی فرماتے ہیں۔

فقصر الصلوٰۃ المسماۃ بالتراویح پس نماز تراویح کو کسی خاص عدد میں
علی عدد معین وتخصیصہا محصور کرنا یا کسی خاص قرأت کے ساتھ
بقرأۃ مخصوصۃ لم یرد بہ سنۃ مخصوص کرنا سنت میں وارد نہیں ہے

(نیل الاوطار جلد ۳ ص ۲۹۹)

اسی طرح علامہ ابن تیمیہ اور ملا علی قاری کی رائے کے لیے مرقاۃ جلد ۲ ص ۱۷۵ اور علامہ سیوطی اور سبکی کے لیے المصابیح ص ۱۴ و ۳، ۸ وغیرہ کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ یہ بھی ایک عجیب سی بات ہے کہ بیس رکعت جس کا ثبوت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بقول غیر مقلدین بھی بسند ضعیف ثابت ہے اور خلفائے راشدین و دیگر صحابہ کرام سے بسند صحیح ثابت ہے، اس کو تو غیر مقلدین آجکل بدعت، مکروہ، خلاف سنت اور قابل ترک بتاتے ہیں، لیکن نماز تراویح کے اندر ایک ختم قرآن جو کسی ضعیف سند کے ذریعہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے اور نہ خلفائے راشدین یا دیگر صحابہ کرام کے قول یا عمل سے صراحتاً ثابت ہے اس پر نہ صرف یہ کہ بدعت و مکروہ و خلاف سنت ہونے کا حکم نہیں لگاتے بلکہ خود بخوشی عمل بھی کرتے ہیں، حالانکہ ان کے نزدیک دونوں کا معاملہ ثبوت کے لحاظ سے یکساں ہے۔ بلکہ ختم قرآن کا ثبوت اس درجہ بھی نہیں جیساکہ بیس رکعت کے لیے موجود ہے الا یہ کہ تعامل و توارث کو دلیل بنایا جائے۔ اس لیے

علمائے غیر مقلدین سے درخواست ہے کہ بیس رکعت تراویح اور تراویح کی نماز کے اندر ایک ختم قرآن پڑھنے کے مسئلہ میں ایک پر عمل کرنے اور دوسرے کو چھوڑنے کی وجہ خاص کیا ہے؟ ذرا اس کو بھی واضح فرمائیں جبکہ دونوں ہی عمل کو مسنون سمجھ کر لوگوں نے اختیار کیا ہے۔

وللّٰہ الحمد والمنۃ علی الاتمام والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد خیر الانام وعلی جمیع الانبیاء والمرسلین واتباعھم اجمعین۔

● ● ●

سید طاہر حسین گیاوی

۲۱ / اپریل ۱۹۸۲ء مطابق ۲۶ / جمادی الاخری ۱۴۰۲ھ

● ● ●